Ricardo Andree Turpo Mamani

De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854

2015

Sarah C. Chambers

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO
CENTRO DE INVESTIGACIÓN

IEP
Instituto de Estudios Peruanos

Título original en inglés:
From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854

DE SÚBDITOS A CIUDADANOS: HONOR, GÉNERO Y POLÍTICA EN AREQUIPA, 1780-1854
Sarah C. Chambers
1ª edición: noviembre 2003
Traducción: Javier Flores Espinoza
Diseño de la carátula: Ana Lucía Saavedra
Ilustración de la carátula: El Palacio de los Goyeneche y la calle «La Merced», fotografía anónima.
ISBN: 9972-57-036-3
Hecho el depósito legal 1501052003-4777

Esta publicación ha sido posible gracias al generoso aporte de la Fundación Ford.

BUP-CENDI

Chambers, Sarah C.
De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854. -- Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2003.

/ AREQUIPA / HIST. / PARTICIPACIÓN CIUDADANA / VALORES CULTURALES / VALORES SOCIALES / NORMAS SOCIALES / PERÚ / HIST. SOCIAL / EMANCIPACIÓN /

985.34 (CDU)

Índice

Índice de mapas, gráficos y cuadros

Mapas

Gráficos

Cuadros

Agradecimientos

Al igual que los humildes habitantes de Arequipa cuyos testamentos leí, contraje numerosas deudas mientras investigaba y redactaba este libro. Temo que la única forma como podré pagarles a aquellos profesores, amigos, colegas y archiveros es manifestándoles mi más sincero agradecimiento. Por lo tanto, siendo de relativamente buen entender y sana de cuerpo, permítaseme comenzar.

Jamás podría haber encontrado las historias con las cuales se construyó el presente libro sin la asistencia de numerosos archiveros, tanto en Arequipa como en Lima. Permítaseme agradecer en particular a Guillermo Galdos Rodríguez, Director del Archivo Regional de Arequipa, y a Alejandro Málaga Medina, Director del Archivo Arzobispal de Arequipa, y sus asistentes Roberto Ruelas y Arlet Ocola, del Archivo del Palacio Arzobispal de Arequipa. En Lima, el Director y el personal del Archivo General de la Nación, la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional del Perú y el Archivo Histórico-Militar del Perú fueron serviciales y profesionales. También me encuentro en deuda con Félix Denegri Luna por haberme brindado acceso a su biblioteca privada. Rocío Villaverde, Irma Soto y Magali Muñoz, mis asistentes de investigación en Arequipa, me ayudaron a cubrir el gran corpus de documentos no catalogados. Asimismo, estoy en deuda con mis amigos y colegas en el Perú, entre ellos Pablo de La Vera Cruz, Eusebio Quiroz Paz Soldán, Carlos Contreras, Betford Betalleluz, Armando Guevara Gil, Nelson Manrique y Carlos Aguirre. Por último, mientras me hallaba en Lima, estuve afiliada al Instituto de Estudios Peruanos.

Este libro surgió de mi tesis y estoy agradecida a Florencia E. Mallon y Steve J. Stern, mis asesores. Aprendí con su enfoque global de la historia latinoamericana, así como con sus cuidadosas y detalladas reacciones a mi propio trabajo. Permítaseme también expresar mi agradecimiento a Francisco Scarano, quien fue lector en mi comité de grado. Durante el largo proceso de redactar el libro, me beneficié con los comentarios de John Chasteen, Nils Jacobsen, Charles Walker, Carlos Aguirre, Louis Pérez, Judith Bennett, Nancy Hewitt, Judith Allen y Eileen Findlay, quienes leyeron diversas partes del manuscrito. Además, las conversaciones con mis compañeros en el Institute

for the Arts and Humanities me brindaron valiosas percepciones sobre el género y el republicanismo. Asimismo, deseo agradecer sus perceptivas sugerencias a los lectores Peter Guardino y Eric Langer.

Aunque mis mayores deudas intelectuales son con estos colegas, mis deudas financieras son igualmente grandes. Tuve la fortuna de recibir una beca de investigación doctoral Fulbright-Hays del Departamento de Educación. Mis investigaciones fueron, asimismo, respaldadas por una beca del Joint Committee on Latin American and Caribbean Studies del Social Science Research Council y el American Council of Learned Societies; los fondos para dicho programa fueron proporcionados por la William and Flora Hewlett Foundation y la Andrew W. Mellon Foundation. Una beca de viaje del Institute of Latin American Studies de la University of North Carolina financió un último viaje a los archivos. Por último, pude dedicarme a leer comparativamente sobre el republicanismo gracias a un Junior Faculty Development Grant y un *fellowship* en el Institute for the Arts and Humanities, ambos en la University of North Carolina.

Durante la producción del libro, también incurrí en deudas. Karen Paar, mi asistente de investigación en la University of North Carolina, ayudó en la compilación de los materiales estadísticos, y Heidi Jensen dibujó los mapas. Y estoy especialmente en deuda con Sanford Thatcher, el editor de la Pennsylvania State University Press, por su cuidado al leer el manuscrito y guiar su publicación. Agradezco también a Jorge Bracamonte, editor de la edición en español, y a Javier Flores Espinoza, el traductor.

Por último, aunque no menos importantes, están las deudas personales. Además de una vida de crianza, mis padres también contribuyeron en formas sumamente concretas a este libro. Mi madre, Florence W. Chambers, es una aguda correctora de pruebas. De mi padre, Clarke A. Chambers, heredé mi amor por la historia, y él fue un asesor sumamente comprometido y constructivo durante toda mi educación y carrera. Mi marido, Eugene C. Ossley, aportó su pericia técnica en las computadoras. Sin embargo, le estoy agradecida sobre todo por su respaldo y compañía, tanto en casa como en el Perú. Alexander, nuestro hijo, completó su gestación antes que la de este libro y me ha recordado continuamente las alegrías del presente, así como las del pasado.

A mis colegas, amigos y parientes les doy las gracias. Asumo toda la responsabilidad por los defectos que aún quedan. No tengo legado alguno con el cual pagar mis deudas, excepto este testamento del pueblo de Arequipa, cuya historia intentaré narrar.

Introducción
La Ciudad Blanca

Arequipa es una vista impresionante. Sus edificaciones blancas resplandecen en el brillante sol del desierto como si reflejaran los volcanes nevados que hacen su guardia sobre la ciudad. Los chapiteles dobles de la catedral, más parecidos a minaretes moriscos que a campanarios españoles, se alzan sobre la plaza. Rodeado hoy por la industria y la extensión suburbana, el centro de la ciudad sigue evocando en los visitantes fuertes sentimientos de su pasado. Por lo tanto, podemos imaginar la entusiasta reacción de los viajeros anteriores que tuvieron que viajar durante dos días, desde el puerto por el desierto, antes de llegar a la «Ciudad Blanca».

Flora Tristán, una feminista francesa cuyo padre era arequipeño, hizo el viaje en 1833 a lomo de mula. Para cuando llegó a la cumbre de la cuesta final, estaba cansada y enferma, pero sus compañeros la animaron a que admirase el panorama. «[M]iré entonces el valle riente y sentí una emoción tan dulce, que lloré», escribiría posteriormente, «pero eran lágrimas de gozo»[1]. El comerciante británico Samuel Haigh soportó mejor el viaje desde la costa, pero él también quedó impresionado con su primer vistazo de Arequipa: «Vimos una ciudad extensa con paredes blancas como nieve, brillando a los rayos de la luna llena»[2].

Estos viajeros, al ingresar a la ciudad, descubrieron esa imagen externa reflejada en una identidad regional sumamente politizada. Arequipa es llamada la Ciudad Blanca tanto por su población hispana como por su estilo arquitectónico, pero estos matices raciales solamente son un componente de un mito social más amplio referido a su papel en la historia peruana. Víctor Andrés Belaunde, un hijo nativo que pasó a ser un eminente intelectual y diplomático, resaltó «el sentido popular, netamente ciudadano»[3] de las frecuentes rebeliones lanzadas desde Arequipa durante el siglo XIX, rebeliones

1. Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, traducción y notas de Emilia Romero (1974; reimpresión, Lima: Editorial Cultura Antártica, 1946), 150; *Peregrinations of a Pariah: 1833-1834*, trad. de Jean Hawkes (1974; reimpresión, Boston: Beacon Press, 1986), 91.
2. Samuel Haigh, «Bosquejos del Perú, 1825-1827», en Alberto Tauro, ed., *Viajeros en el Perú republicano* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1967), 19.
3. Víctor Andrés Belaunde, *Trayectoria y destino: memorias, primera parte: Arequipa de mi infancia* (Lima: Ediciones de Ediventas S.A., 1967), 99.

que atribuía a una identidad y solidaridad comunes no alcanzables en el nivel nacional: «Es seguramente la calidad de nuestra población, su tendencia igualitaria, individualista por la raza, afirmada por la pequeña propiedad, lo que ha determinado su participación única en el desarrollo de la democracia peruana»[4].

Resulta tentador descartar una imagen tan evidentemente idealizada como mero orgullo local, pero hacer eso sería ignorar su influencia en la política nacional. A lo largo de los siglos XIX y XX, los políticos de Arequipa pedirían el comercio libre, una reversión de las tendencias centralizadoras del estado limeño y la democratización de la sociedad peruana. Su capacidad, en numerosas ocasiones, para movilizar a la gente común para que tomara las armas en respaldo de semejante programa indica que esta era una visión con profundas raíces en la sociedad local.

Jorge Basadre, uno de los historiadores más prominentes del Perú, identificó al Cuzco con el pasado incaico del país y a Lima con el período colonial, pero a Arequipa con la era republicana[5]. Aunque los dirigentes de Arequipa exageraron la singularidad de su tierra natal por razones ideológicas, la región sí difirió de Lima y Cuzco, sus principales rivales políticos, de dos modos importantes. En primer lugar, según un tardío censo colonial, los blancos constituían una minoría de la población en aquellas ciudades, pero una mayoría en Arequipa. Aunque tales proporciones demográficas eran en parte una construcción social, sí hicieron que las élites republicanas de Lima y Cuzco tuvieran menos confianza en la posibilidad de asimilar a las personas de ascendencia africana e indígena a la nación.

En segundo lugar, el momento en que la élite se preocupó por el desorden urbano distingue a Arequipa de Lima. Los intentos de vigilar a la población fueron iniciados por los reformadores borbónicos durante el tardío período colonial, comenzando con las capitales virreinales. Su extensión a ciudades provinciales, como Arequipa luego de la Independencia, dio a los hombres una mayor oportunidad de defenderse de los cargos criminales apelando a sus derechos como ciudadanos. Dentro del contexto más amplio de Hispanoamérica, Arequipa puede resultar ser no tan singular como una representante de las ciudades provinciales en regiones sin grandes conflictos raciales.

Por lo tanto, el mito de la Ciudad Blanca habla de procesos históricos que van mucho más allá de Arequipa, o incluso del Perú. Las orgullosas

4. Víctor Andrés Belaunde, *Meditaciones peruanas* (Lima: Biblioteca Perú Actual, 1933), 136.

5. Jorge Basadre, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, 3ra ed. (Lima: Ediciones Treintaitrés y Mosca Azul Editores, 1980), 200.

reclamaciones que Arequipa hace de democracia local son evidentemente exageradas, pero ellas revelan que la gente común sí participó de manera clave en la transición de Colonia a República. A diferencia de buena parte de la bibliografía académica sobre la Independencia hispanoamericana, el presente estudio sostiene que la cultura política se vio transformada dramáticamente durante el período formativo entre finales del siglo XVIII y mediados del XIX, y que las clases populares, tanto como la élite, tuvieron un papel crucial en este proceso. Aunque los gobiernos, a menudo, no cumplían con poner en práctica los principios que declaraban, el terreno político se vio alterado significativamente por la nueva necesidad de reclamar una autoridad legítima basada en la soberanía popular, por oposición a la Monarquía absoluta. La Independencia dio inicio a las negociaciones en torno de la ciudadanía —sus respectivos derechos y obligaciones, así como sus fronteras de inclusión y exclusión—, que han permanecido en el centro de los movimientos políticos de América Latina hasta hoy, al igual que en buena parte del mundo.

Por lo tanto, mi objetivo en el presente estudio es iluminar los procesos graduales y conflictivos mediante los cuales los peruanos se transformaron a sí mismos de súbditos coloniales a ciudadanos republicanos. No basta con medir el grado de participación popular en las mismas guerras de Independencia, pues la formación de nuevos estados se dio a lo largo de varias décadas, y dentro de esferas legales y culturales, tanto como militares y electorales[6].

Es más, los lenguajes y rituales del poder que se desarrollaron en el período colonial siguieron configurando la conciencia y los actos del pueblo, incluso cuando los significados subyacentes se iban transformando gradualmente. A pesar de la existencia de una rica bibliografía sobre el papel central del honor en la sociedad y el ejercicio del poder durante la Colonia, los investigadores han descuidado en particular su continua importancia en la cultura política del republicanismo temprano[7]. Mirando en retrospectiva,

6. Para las teorías que enfatizan la naturaleza «cultural» de las formaciones estatales, véase Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, «Popular Culture and State Formation in Revolutionary México», en *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*, Joseph y Nugent, eds. (Durham: Duke University Press, 1994), 3-23; y Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (Nueva York: Basil Blackwell, 1985).

7. O han limitado su análisis a las élites, como Michael P. Costeloe, *The Central Republic in Mexico, 1835-1846: Hombres de Bien in the age of Santa Ana* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Belaúnde identificó la esencia del carácter arequipeño en el «señorío», al cual definió como la encarnación de las virtudes de la nobleza tradicional, pero sin títulos o riqueza. Esta exploración de las intersecciones de la cultura y la política popular demostrará que semejante interpretación igualitaria del honor tenía sus raíces en las pretensiones de la gente común, que al desplazar el énfasis del estatus a la virtud simultáneamente dio sentido al discurso republicano e influyó sobre él.

El sentido del honor fue clave para el dominio colonial en Hispanoamérica: los rituales públicos, la ornada vestimenta y los títulos oficiales fueron diseñados para afirmar tanto la legitimidad del dominio hispano como una jerarquía social basada en la raza y las clases. Más que reflejar una virtud interna, el honor era un atributo social que crecía en valor al ser reconocido públicamente por otros. Numerosos juicios por injurias dan fe de su importancia en la vida cotidiana. Las élites lo medían con la nobleza del linaje, la limpieza de sangre y las profesiones no manuales. Sin embargo, los artesanos, labradores, vendedores de mercado y hasta los trabajadores desafiaron implícitamente tales pretensiones excluyentes, al insistir en que su conducta también les daba un nombre honrado[8]. Con todo, la difundida aceptación de los códigos de deferencia, basada en los grados de honor, mantuvo la paz social en Arequipa hasta finales del período colonial.

Esa paz se quebró después de la Independencia en la década de 1820. Temiendo el desorden en este período políticamente inestable, las autoridades republicanas se volvieron más represivas que sus predecesoras coloniales. Al reorganizar el sistema judicial y fortalecer las fuerzas policiales, ellas intensificaron dramáticamente el número de causas criminales, pero se enfrentaron a la resistencia de los acusados que, con la ayuda de sus abogados, reclamaban la nueva protección de las garantías constitucionales. Los plebeyos vincularon estos derechos con la forma como entendían el honor, apelando en particular a aquellos artículos que pedían la protección de la reputación pública y la defensa de la autoridad patriarcal dentro del hogar. A aquellos varones que lograban respaldar sus pedidos con pruebas de su aplicación al trabajo y de tener una conducta respetable se les concedían ciertos derechos como ciudadanos «honrados». Significativamente, los plebeyos no solamente reaccionaron al discurso republicano, sino que también le dieron forma. Los políticos prominentes de Arequipa, familiares con estos pedidos

8. Aunque hoy en día tal vez sería más correcto usar «honorable», el término empleado una y otra vez en los documentos, sobre todo después de la Independencia, es «ciudadano honrado».

judiciales gracias a su preparación como juristas, promovieron en el nivel nacional un tipo de liberalismo que enfatizaba no solo la disciplina, sino también las libertades individuales y las alabanzas al hombre trabajador y honesto.

El hecho de que el discurso del honor republicano fuese masculino indica que el género fue un elemento central en esta transición política. A pesar de la reciente explosión en la historia de la mujer en América Latina, la mayoría de las interpretaciones de la Independencia sigue ignorando el género[9]. Si bien las mujeres fueron marginadas en última instancia de la esfera política, en la práctica la frontera ideológicamente definida entre los espacios público y privado fue más porosa. Como las autoridades republicanas necesitaban a los varones como trabajadores, soldados y partidarios políticos, estaban dispuestas a reforzar los privilegios patriarcales en la esfera privada a cambio de una conducta masculina más respetable en público. Al fortalecer el poder privado de los hombres, el vínculo entre el honor y la ciudadanía tuvo consecuencias concretas para la vida de las mujeres. Es más, el continuo énfasis en la virtud femenina como moral privada justificaba la exclusión de las mujeres de la política y sometía su comportamiento a un creciente escrutinio público, a medida que los funcionarios republicanos ponían la mira en la sexualidad femenina en su campaña para restaurar el orden. Por último, estas normas conservadoras y los tradicionales papeles del género ejercieron una fuerte influencia, tanto sobre las filosofías liberales de los arequipeños como sobre sus representaciones nostálgicas de la Ciudad Blanca.

Independencia y periodificación

Aunque la Independencia fue desgarradora, ella no transformó la cultura política en el Perú de la noche a la mañana. Por lo tanto, el presente estudio sigue la tendencia a concentrarse en un «período medio», en este

9. Para las excepciones, véase Silvia M. Arrom, *The Women of Mexico City, 1790-1857* (Stanford: Stanford University Press, 1985); Evelyn Cherpak, «The Participation of Women in the Independence Movement in Gran Colombia, 1780-1830», en Asunción Lavrin, ed., *Latin American Women: Historical Perspectives* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978), 219-34; Mary Lowenthal Felstiner, «Kinship Politics in the Chilean Independence Movement», *Hispanic American Historical Review* 56, no. 1 (1976): 58-80, y Arlene Julia Díaz, «*Ciudadanas* and *Padres de Familia*: Liberal Change, Gender, Law, and the Lower Classes in Caracas, Venezuela, 1786-1888» (tesis de Ph. D., University of Minnesota, 1997). En cambio, los análisis feministas han transformado dramáticamente la forma como vemos las revoluciones estadounidense y francesa.

caso desde las principales rebeliones coloniales de 1780 al establecimiento de un estado liberal relativamente estable con Ramón Castilla en 1854. Los esfuerzos efectuados por los monarcas Borbones en el tardío siglo XVIII para centralizar el poder de forma más efectiva fueron resistidos por muchos de sus súbditos americanos. Sin embargo, las élites criollas no cuestionaban la construcción de un estado más fuerte tanto como quien iba a controlarlo. De igual modo, los intentos efectuados por las autoridades religiosas en el tardío período colonial para contener lo que veían como la inmoralidad de la cultura popular fueron intensificados por los funcionarios republicanos.

Con todo, a diferencia de muchos estudios del período medio, enfatizo los cambios importantes sobre el telón de fondo de la continuidad[10]. En la superficie, los rituales del poder, las formas de protesta popular y el uso del lenguaje del honor pueden parecer similares a lo largo de todo este período, pero el significado subyacente iba experimentando desplazamientos significativos, aunque sutiles. Por ejemplo, las mismas ceremonias podían utilizarse para jurar lealtad a un rey y a una Constitución, pero sus mensajes políticos eran distintos.

Una perspectiva con más detenimiento nos permite reevaluar el grado en que la Independencia produjo cambios significativos. A lo largo de las últimas décadas, los científicos sociales han dado un correctivo crucial a los relatos patrióticos de la «liberación» nacional[11]. Por cierto que no hubo ninguna transformación significativa en la estructura económica o social, y las

10. Para un ejemplo, véase la introducción de Mark D. Szuchman a *The Middle Period in Latin America: Values and Attitudes in the Seventeenth-Nineteenth Centuries* (Boulder: Lynne Rienner, 1989). Cherryl Martin propone que el ethos del ejercicio colonial del poder, que ella analiza perceptivamente para el siglo XVIII, probablemente no experimentó muchos cambios durante la primera mitad del siglo XIX. Martin, *Governance and Society in Colonial Mexico: Chihuahua in the Eighteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 198. En un balance, Eric Van Young, asimismo, enfatiza la continuidad en México entre 1750 y 1850, pero pide mayor atención a las clases populares y estudios del impacto de la Independencia «antes y después». Van Young, «Recent Anglophone Scholarship on Mexico and Central America in the Age of Revolution», *Hispanic American Historical Review* 65, no. 4 (1985): 725-44. Para una interpretación contrastante que enfatiza los cambios políticos importantes, véase Peter Guardino y Charles Walker, «The State, Society, and Politics in Peru and Mexico in the Late Colonial and Early Republican Periods», *Latin American Perspectives*, 19, no. 2 (1992): 10-43.

11. Para dos cuadros globales, véase John Lynch, *Latin American Revolutions, 1808-1826*, 2da ed. (Nueva York: W. W. Norton, 1986); y George Reid Andrews, «Spanish-American Independence: A Structural Analysis», *Latin American Perspectives* 12, no. 1 (1985): 105-32.

riendas del poder solo se desplazaron ligeramente de los oficiales reales nombrados por el Rey a la élite criolla nacida en América. Esta élite intentó suprimir o canalizar el descontento popular, que había ido creciendo en el transcurso del siglo XVIII[12].

En efecto, el presente estudio demuestra que los jueces y fiscales republicanos de Arequipa intensificaron la represión de lo que definían como criminalidad. En el Perú, en particular, el temor a una guerra racial luego de la rebelión de Túpac Amaru II en 1780 fortaleció el sentimiento realista de muchos criollos, y la continua explotación y exclusión política de la población indígena selló las políticas del estado decimonónico como neocoloniales[13].

No obstante, incluso después de la rebelión de Túpac Amaru, hubo por lo menos algunas fracciones de la élite criolla fuera de Lima que estaban dispuestas a movilizar alianzas transclasistas y multiétnicas en pos de la Independencia[14]. El presente estudio rastreará cómo estas alianzas regionales volvieron a emerger en las frecuentes guerras civiles del temprano período republicano. Es más, el cambio de Monarquía a República generó demandas desde abajo que no podían ignorarse fácilmente. En un período en el cual las instituciones estatales eran relativamente débiles y las clases dominantes estaban divididas, la capacidad para movilizar las masas era crucial, ya fuera en las ánforas electorales o en el campo de batalla.

Con la desaparición del rey, los caudillos —jefes militares con bases de poder regional— compitieron entre sí por toda Hispanoamérica para controlar los emergentes estados nacionales[15]. Los análisis recientes de la turbulenta primera mitad del siglo XIX han comenzado a identificar una lógica política en el aparente caos. Paul Gootenberg, por ejemplo, fue más allá de una

12. Para Perú, véase Alberto Flores Galindo, ed., *Túpac Amaru II: 1780 - antología* (Lima: Retablo de Papel, 1976); Scarlett O'Phelan Godoy, *Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru* (Colonia: Böhlau Verlag, 1985); y Steve J. Stern, ed., *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987).

13. Heraclio Bonilla, ed., *La independencia en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972); y Timothy E. Anna, *The Fall of the Royal Government in Peru* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1979).

14. John R. Fisher, «Royalism, Regionalism, and Rebellion in Colonial Peru: 1808-1815», *Hispanic American Historical Review* 59, no. 2 (1979): 232-57; y Sarah C. Chambers, «The Limits of a Pan-Ethnic Alliance in the Independence of Peru: The Huánuco Rebellion of 1812» (tesis de M. A., University of Wisconsin en Madison, 1987).

15. John Lynch, *Caudillos in Spanish America, 1800-1850* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

simple interpretación personalista de los principales caudillos peruanos para explorar las plataformas políticas particulares que representaban[16].

Sin embargo, estos estudios nos dicen poco sobre por qué los artesanos, labradores o trabajadores se sumaban a una causa en particular. En ausencia de tratados políticos escritos por estas mismas personas del común, la explicación usual depende fuertemente del poder del liderazgo «carismático» y de las recompensas del clientelismo[17]. No obstante, según las relaciones contemporáneas, en el Perú a menudo les faltaba carisma a los caudillos. De hecho, el apodo de Arequipa como «Pueblo Caudillo» resalta el papel del pueblo o comunidad, antes que el de un jefe individual. Es más, el modelo patrón-cliente tiene un limitado poder explicativo más allá del cuerpo militar, o en regiones rurales caracterizadas por grandes haciendas con una población predominantemente dependiente. Por lo tanto, a pesar de unos sutiles estudios de los caudillos decimonónicos, los supuestos acerca de sus seguidores continúan siendo relativamente simplistas.

Al conceptualizar la esfera de la política y la construcción estatal en forma más amplia, veremos que las clases populares urbanas (y semiurbanas) respondían y ayudaron a dar forma a las ideas políticas durante la transición del mando colonial al republicano. Ellas estaban expuestas a conceptos políticos a través de discursos, periódicos y panfletos, pero rara vez podían usar dichos medios para responder. Los tribunales, una de las instituciones más estables en este período de transición, ofrecieron un espacio de diálogo. Numerosos estudios del período colonial han demostrado la función central desempeñada por el sistema legal en el fortalecimiento de la hegemonía hispana, pero nuevamente debemos extender dicha percepción al período republicano.

En los tribunales, las personas se veían cara a cara con los funcionarios del Estado y su interpretación de los derechos y obligaciones bajo la ley. La respuesta de la gente común, necesariamente configurada por las desiguales relaciones de poder y mediada por abogados y escribanos, quedó registrada

16. Paul Gootenberg, «North-South: Trade Policy, Regionalisms, and Caudillismo in Post-Independence Peru», *Journal of Latin American Studies* 23, no. 2 (1991): 273-308. Para México, véase Donald Stevens, *Origins of Instability in Early Republican Mexico* (Durham: Duke University Press, 1991); Costeloe, *The Central Republic*; y Torcuato S. Di Tella, *National Popular Politics in Early Independent Mexico, 1820-1847* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996).

17. Para una interpretación más compleja que vincula el «carisma» con las emergentes identidades nacionales, véase John C. Chasteen, *Heroes on Horseback: A Life and Times of the Last Gaucho Caudillos* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995).

a pesar de todo. Las negociaciones subsiguientes en torno de nociones políticas tales como el honor y la ciudadanía distaron de ser abstractas: estaba en juego la libertad, en sus términos más fundamentales.

La capacidad de los líderes para movilizar a las masas durante las reuniones políticas o las revueltas armadas solo puede entenderse sobre el telón de fondo de tales negociaciones cotidianas en torno de los cambiantes términos del dominio. Unos estudios pioneros, basados en extensas investigaciones en archivos locales, demostraron cómo el campesinado indígena adoptó los discursos del republicanismo y el liberalismo, en sus intentos de limitar la intrusión del Estado en la autonomía política y económica de sus comunidades[18]. En México, su éxito en configurar por lo menos parcialmente la política nacional tuvo como resultado un Estado relativamente hegemónico, pero en el Perú un gobierno cada vez más excluyente y autoritario marginó a la población indígena.

Las clases populares urbanas todavía no han recibido la misma atención, pero ellas tienen la clave, sobre todo en el Perú, para comprender cómo el Estado republicano logró alcanzar por lo menos cierta legitimidad. Su heterogeneidad y la falta de una fuerte identidad corporativa, en contraste con el campesinado indígena, ofrecían la posibilidad de formar coaliciones hegemónicas transclasistas, tal como lo sugiere la mitología regional de Arequipa[19].

Cultura política y hegemonía

Siguiendo los usos del período, este estudio se refiere en ocasiones a la mayoría de la población trabajadora —y no solo a los subempleados y

18. Florencia E. Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1995); Peter Guardino, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857* (Stanford: Stanford University Press, 1996); Mark Thurner, *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Nationmaking in Andean Peru* (Durham: Duke University Press, 1997); Cecilia Méndez G., «Los campesinos, la independencia y la iniciación de la república: el caso de los iquichanos realistas», en Henrique Urbano, ed., *Poder y violencia en los Andes* (Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1991), 165-88; y Tristan Platt, «Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgen: Andean Conceptions of the Patria in Nineteenth-Century Potosí», *Journal of Latin American Studies* 25 (1993): 159-85.

19. Para otro caso en el cual la identidad protonacional fue relativamente inclusiva, véase Francisco A. Scarano, «The Jíbaro Masquerade and the Subaltern Politics of Creole Identity Formation in Puerto Rico, 1745-1823», *American Historical Review* 101, no. 5 (1996): 1398-1431.

vagos— como plebeyos, para distinguirlos de la élite terrateniente y comerciante[20]. Con todo, resulta imposible trazar fronteras claras, ya sea entre las clases sociales o entre la alta y la baja cultura, en particular en un contexto preindustrial y urbano. La cultura popular de Arequipa, tal como aparece en el registro histórico, estuvo dominada por artesanos, labradores, vendedoras y chicheras, pero los trabajadores no calificados más pobres y la servidumbre doméstica también entran y salen del escenario. Es más, los sacerdotes, profesionales y tenderos podían estar un día bebiendo en la chichería y al siguiente asistir a una fiesta en las casas de la élite.

En estas áreas superpuestas, la cultura y la política se intersectaban, en particular en un período en el cual la política formal de los partidos y las elecciones apenas si comenzaban a emerger. Jürgen Habermas identifica la esfera pública burguesa ideal como un espacio intermediario entre la esfera privada y el Estado, donde los ciudadanos (hombres educados y con propiedades) creaban la opinión pública a través del debate «racional»[21]. Sin embargo, los debates políticos eran más estridentes que «racionales» y era igualmente probable que se dieran en las chicherías y esquinas como en los salones y en la prensa[22].

Los grupos oficialmente excluidos en diversos momentos de la esfera política (trabajadores, minorías étnicas y mujeres) estaban, a menudo, presentes en estos espacios públicos definidos en forma más amplia. Las fiestas y los rituales públicos eran espacios en los cuales el poder era disputado tanto como construido. Los contactos sociales establecidos en barrios y chicherías podían ser movilizados en los motines o en las elecciones. La comprensión popular de la Monarquía y la República, de los derechos y la ciudadanía, se basaba en el lenguaje del honor. Semejantes interpretaciones, a su vez, configuraron ideologías políticas y representaciones literarias de la Ciudad Blanca que eran más de la élite.

20. Los plebeyos eran la contraparte urbana de los «campesinos», vocablo que también cubre una serie de estratos socioeconómicos. También utilizaré el término latinoamericano contemporáneo de «clases populares». Aunque ambos términos son amplios, reflejan la heterogeneidad de una sociedad preindustrial sin una clase obrera identificable.

21. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trad. de Thomas Burger (Cambridge: MIT Press, 1989).

22. Mary P. Ryan, «Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America», en Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1992), 264. Véase también en Calhoun: Seyla Benhabib, «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas», 73-98, y Nancy Fraser, «Rethinking the Public Sphere: Models and Boundaries», 109-42.

Arequipa ha sido identificada como un bastión del liberalismo en el Perú decimonónico, fundamentalmente porque los defensores más fuertes del comercio libre en el país surgieron entre sus clases dominantes[23]. Sin embargo, resulta difícil ver cómo el liberalismo económico, que promovía los intereses de la burguesía, podía servir como una plataforma para la movilización popular. Más atractivo tiene el republicanismo, con su énfasis en ciudadanos virtuosos que actúan en público a nombre del bien común, y en muchos contextos fue utilizado por grupos inicialmente excluidos de la ciudadanía para promover una participación más amplia en la política[24].

Por lo tanto, en respuesta a las presiones desde abajo, los liberales de Arequipa enfatizaron la protección de las garantías constitucionales, así como la libertad económica. Ellos aceptaron las pretensiones al honor incluso cuando estaban definiendo la virtud como una autodisciplina, en un intento de mantener una fuerza laboral estable como de contener el conflicto debido a la participación ampliada en la política. Por último, el liberalismo, al igual que el republicanismo, defiende la autonomía de la esfera privada, en donde el patriarca debe gobernar libre de la interferencia estatal, una postura en que los hombres de diversas clases sociales tenían un interés común. Belaunde posteriormente describiría la filosofía elaborada por los políticos de Arequipa y adoptada por el pueblo como liberalismo «en el noble sentido de la palabra, es decir en el respeto a los derechos individuales, sin las utopías ni los radicalismos jacobinos»[25].

El «mito» de la Ciudad Blanca, con sus pretensiones de igualitarismo económico y racial (pero no de género), no fue ni un simple reflejo de la realidad, ni una fabricación de la élite. Su poder para motivar a los hombres a que tomaran las armas dependía de una credibilidad suficiente, construida

23. Paul Gootenberg, «Beleaguered Liberals: The Failed First Generation of Free Traders in Peru», en Joseph L. Love y Nils Jacobsen, eds., *Guiding the Invisible Hand: Economic Liberalism and the State in Latin American History* (Nueva York: Praeger, 1988), 63-97; y también en *Guiding the Invisible Hand*, Nils Jacobsen, «Free Trade, Regional Elites, and the Internal Market in Southern Peru, 1895-1932», 145-75.

24. Para una comparación, véase Daniel T. Rodgers, «Republicanism: The Career of a Concept», *Journal of American History* 79, no. 1 (1992): 11-38.

25. Víctor Andrés Belaunde, *Trayectoria y destino: memorias, primera parte: Arequipa de mi infancia* (Lima: Ediciones de Ediventas S.A., 1967), 100. Para un excelente cuadro global de la bibliografía histórica sobre el liberalismo latinoamericano y un pedido de que se vuelva a examinar la inventiva de los liberales decimonónicos, véase la introducción a Vincent C. Peloso y Barbara A. Tennenbaum, eds., *Liberals, Politics, and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America* (Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1996).

mediante la concesión de derechos limitados durante el temprano período republicano[26]. Por lo tanto, es importante ver la hegemonía como un proceso histórico dinámico antes que solo como un resultado[27]. Incluso, cuando una clase gobernante permanece en el control, es en términos que han sido modificados a través de un proceso de conflictos y negociaciones con hombres y mujeres de otras clases y grupos étnicos. Estos orígenes conflictivos solamente serían borrados posteriormente en la élite y en las expresiones escritas del mito, como en las memorias de Belaunde.

Una credibilidad suficiente no necesariamente refleja un consenso total. El grado de legitimidad asignado a los poderes dominantes por los grupos subordinados varía tanto dentro como entre las sociedades. Del mismo modo, el comportamiento y la forma como una persona se representa a sí misma serán distintos en su casa y en el juzgado. Con todo, en la mayoría de los casos, y ciertamente en Arequipa, lo que James Scott distingue como transcripciones públicas y privadas están entrelazadas[28]. Según William Roseberry, «[l]o que la hegemonía construye no es una ideología compartida sino un material y un marco significativo comunes con que vivir, hablar y actuar sobre los órdenes sociales caracterizados por la dominación»[29]. El concepto relativamente flexible del honor brindó ese marco común durante la transición del gobierno colonial al republicano en Arequipa.

26. Para un modelo convincente del poder de los mitos, véase Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification* (Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1989). Para un ejemplo latinoamericano, véase Emilia Viotti da Costa, *The Brazilian Empire: Myths and Histories* (Chicago: University of Chicago Press, 1985). Roland Barthes identifica el mito como un «tipo de habla» con cualidades nebulosas y atemporales que hacen que sea difícil contradecirlo, pero exagera el grado de fabricación de parte de la élite: Barthes, *Mythologies* (Nueva York: Hill and Wang, 1972).

27. Mi enfoque de la hegemonía está influido por Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. y trad. de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (Nueva York: International Publishers, 1971); y Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford University Press, 1977), 112.

28. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990); véase también Derek Sayer, «Everyday Forms of State Formation: Some Dissident remarks on 'Hegemony'», en Joseph y Nugent, *Everyday Forms of State Formation*, 374.

29. William Roseberry, «Hegemony and the Language of Contention», en Joseph y Nugent, *Everyday Forms of State Formation*, 361.

La organización del libro

No es fácil dividir procesos sutiles y graduales como el desarrollo de una cultura popular y la transformación de visiones del mundo en una serie de «subperíodos». Por lo tanto, el libro está organizado temática antes que cronológicamente. Los capítulos uno al cinco siguen los patrones de cambio con sucesivas «piezas» de la cultura política arequipeña: su desarrollo como región, las identidades basadas en la raza y la clase, las redes sociales y los rituales en el nivel de la comunidad, los intentos de control social y la transformación en los significados del honor. Los últimos dos capítulos se concentran principalmente en el período posterior a la Independencia, explorando los límites de la ciudadanía y la construcción de la cultura política republicana de Arequipa.

El capítulo uno presenta el escenario y brinda un cuadro global de la historia política de la región entre 1780 y 1854. La transición de Arequipa, de bastión realista en el período colonial a un centro de revueltas liberales en el siglo XIX, sugiere que la Independencia constituyó un hito importante. Sin embargo, las interpretaciones actuales no prestan suficiente atención a la participación popular en los eventos de este período.

Para explorar la formación de una identidad común que subyacía a las alianzas entre clases y a las multiétnicas, el capítulo dos presenta el reparto de personajes. La imagen mítica de armonía social fue evidentemente exagerada, pero una economía fundada en la agricultura, el comercio y las manufacturas a pequeña escala daba oportunidades que mitigaban las fuertes divisiones de clase. En consonancia con los estudios que afirman cada vez más la naturaleza fluida de las identidades raciales, este capítulo analiza cómo hasta lo «blanco» era construido socialmente.

El capítulo tres analiza la tensión entre el conflicto y la cohesión dentro de la cultura popular, tanto en el nivel de los barrios como en el de las fiestas que comprendían a toda la ciudad. Como los habitantes de la ciudad vivían, trabajaban y socializaban en estrecho contacto, la línea entre hogar y barrio, y entre público y privado, era fácilmente cruzada. Por lo tanto, las mujeres eran participantes claves en las redes de conversación y vigilancia, en particular porque administraban las chicherías, que servían como lugares primordiales de reunión para los miembros de las clases populares y hasta medias. La dinámica de la cultura popular explorada en este capítulo es crucial para el análisis posterior de la política. El lenguaje y los rituales de las disputas dentro de las familias y entre vecinos servían como un repertorio para las acciones políticas. Es más, en estas tres esferas —el hogar, el barrio y la

esfera pública de la política—, el conflicto de género brindaba una base potencial para las alianzas entre hombres de distintas clases. Por último, la creciente preocupación de la élite por el desorden y la inmoralidad hicieron que las prácticas culturales fuesen un terreno de conflicto y negociación clave durante la transición del colonialismo al republicanismo.

El capítulo cuatro examina las cambiantes estrategias de control social. Durante el tardío período colonial, fue la Iglesia, bajo el liderazgo de un obispo de orientación reformista, la que manifestó su preocupación por los «excesos» de la cultura popular, sobre todo por la sexualidad. Las autoridades civiles no compartían la creencia del obispo de que tales conductas amenazaban seriamente el orden público y frecuentemente denegaron sus pedidos de ayuda para hacer cumplir los códigos morales. Sin embargo, a comienzos de la República, la actitud de los funcionarios civiles cambió marcadamente. Temiendo el desorden social luego del colapso del gobierno colonial, ampliaron la definición del comportamiento criminal e intensificaron su implementación a través de los tribunales y de una nueva fuerza policial. Sin embargo, en el largo plazo, la dependencia de la fuerza no podía brindar una base firme, ya fuera para las alianzas políticas regionales, ya para el naciente Estado.

El capítulo cinco sostiene que los ideales hegemónicos del honor, que ayudaron a conservar la paz durante el período colonial, tuvieron que ser remodelados para alcanzar un nuevo pacto social en la temprana era republicana. El análisis de los juicios por injurias y otros casos criminales muestra que los plebeyos del siglo XVIII ya estaban cuestionando la exclusividad de la pretensión de la élite al honor, pero no la base jerárquica de su distribución. Sin embargo, el discurso republicano de la virtud cívica chocaba con un sistema de privilegios inherentes. Por lo tanto, los plebeyos y sus abogados transformaron el significado del honor al vincular la reputación y la autoridad patriarcal con los derechos constitucionales. Era una estrategia de defensa que resultó ser cada vez más exitosa contra los cargos criminales.

No obstante, las pretensiones de ciudadanía se toparon con unos límites cruciales, explorados en el capítulo seis. De un lado, los jueces republicanos respondieron a las pretensiones populares del honor basado en la conducta, elevando los estándares del comportamiento respetable. Del otro, los grupos definidos como dependientes —los esclavos, los sirvientes indígenas y todas las mujeres inclusive— no eran considerados ciudadanos, sin importar su comportamiento. La virtud sexual de las mujeres, en particular, fue el blanco escogido por los esfuerzos judiciales por restaurar el orden. Significativamente, los derechos concedidos a ciertos hombres estuvieron

inextricablemente ligados a la exclusión de las mujeres. A los varones se les permitía regir su hogar con poca interferencia de las autoridades si cumplían con su obligación pública de trabajar con ahínco y defender al Estado.

Las percepciones ganadas con el análisis de la cultura popular y la negociación de la ciudadanía en los tribunales son llevadas a la reinterpretación, hecha en el capítulo siete, de la política más formal de la rebelión y las elecciones. Aunque el libre comercio potencialmente habría tenido un impacto negativo sobre muchos artesanos y trabajadores, los políticos y caudillos liberales buscaron el respaldo popular promoviendo también las reformas políticas y legales. Para mediados del siglo XIX, estas revueltas dieron renombre nacional a una generación de liberales arequipeños. Son evidentes las huellas de las demandas hechas desde abajo en las filosofías que articularon, no solo en su defensa de la libertad tanto política como económica, sino también en la frecuente y explícita vinculación que establecían entre la ciudadanía y el honor.

A partir de este código republicano del honor, surgió el mito de la Ciudad Blanca. Cuando Víctor Andrés Belaunde recordaba su infancia en Arequipa a comienzos del siglo XX, resaltaba los mismos elementos que habían sido importantes después de la Independencia. Para Belaunde, Arequipa era una ciudad de hidalgos (literalmente la nobleza inferior española, aunque evocada en este contexto significa «hombre de honor») que no estaba dividida por diferencias extremas de raza o clase. La ciudad era también una confederación de familias en las cuales la mujer conservaba la santidad moral del hogar en tanto que el patriarca lo representaba en la esfera pública. Por último, según Belaunde, estos ideales del honor igualitario, la armonía racial y la respetabilidad familiar se combinaron para crear el espíritu cívico que motivó a los arequipeños a tomar las armas en el transcurso del siglo XIX[30].

Este mito sugiere el papel crucial de las clases populares de Arequipa en la política de la República temprana, pero su recurso a características innatas hace que sea fácil dejarlo de lado. Presentar sus raíces en los conflictos y las negociaciones en torno de los términos de la ciudadanía no solamente ofrece una explicación más convincente del papel de Arequipa en la historia peruana, sino que, además, cuestiona las pretensiones regionales de contar con una naturaleza singularmente democrática. El honor y la justicia, sujetos a diversas interpretaciones, fueron centrales para el ejercicio colonial del po-

30. Belaunde, *Arequipa de mi infancia*.

der en toda Hispanoamérica. Por lo tanto, es lógico esperar que, después de la Independencia, se hayan producido luchas similares en las calles y tribunales de todas las naciones emergentes en torno de los cambiantes derechos políticos y legales. Aunque las fronteras resultantes de la ciudadanía y los mitos dominantes podrían variar según contextos particulares, la Ciudad Blanca podría resultar ser no tanto un caso singular como un modelo mediante el cual comprender la transformación de súbditos a ciudadanos.

I.
De ciudad leal a pueblo caudillo

Al anochecer del 13 de enero de 1780, una turba de unas seiscientas personas se congregó afuera de la nueva aduana, en el centro de Arequipa. Insultando a su administrador, Juan Bautista Pando, manifestaban su oposición a un incremento en la alcabala de cuatro a seis por ciento. Los manifestantes, asimismo, arrojaron piedras y lodo al edificio, pero se retiraron después de expresar su posición. La demostración sí tuvo el efecto deseado en el corregidor Baltasar Sematnat, quien apeló a Pando, conjuntamente con los miembros del cabildo municipal, para que en aras de la paz social retrasara la implementación del nuevo impuesto. Sin embargo, Pando formaba parte de una nueva camada de duros burócratas españoles y juró que continuaría cumpliendo con su deber siguiendo la ley al pie de la letra.

Dado el fracaso de las autoridades locales en encontrar un remedio a sus agravios, los arequipeños tomaron las cosas a su cargo. Los que se reunieron la noche siguiente irrumpieron en la aduana, e hicieron que Pando y su comitiva huyeran. Aunque la multitud estaba lista para la acción, su incursión fue relativamente ordenada. Quemaron los registros fiscales y robaron más de dos mil pesos, pero dejaron sin tocar las mercancías retenidas hasta que se pagaran los impuestos. Esta escalada produjo una respuesta más decisiva de parte del Corregidor. Sematnat oficialmente declaró cerrada la aduana y ordenó a Pando que dejase la ciudad. Pero era demasiado tarde. La ira de la multitud se propagó rápidamente a nuevos blancos. La casa del Corregidor fue atacada la noche del 15 de enero y la tienda de un socio cercano fue saqueada. La turba también irrumpió en la cárcel y liberó a los prisioneros. El día siguiente trajo las nuevas de que la revuelta se había propagado al barrio indio de Miraflores.

Fue solo con este fantasma de un levantamiento indígena que Sematnat finalmente logró reunir a la milicia para un contraataque. Y sí que atacaron. Los soldados a caballo cargaron en Miraflores, incendiaron las casas, mataron a varios indígenas e hicieron que el resto se escondiera en los cerros. Seis indios y un mestizo fueron capturados, rápidamente condenados como los instigadores y ahorcados. Esta represión puso fin a la rebeldía abierta en la ciudad, pero el Virrey siguió recelando de la lealtad hasta de las autoridades

arequipeñas. El Corregidor y el cabildo se rehusaron a permitir que Pando retornara e hicieron veladas amenazas de que el ingreso de las fuerzas reales solamente provocaría más descontento.

Sin embargo, cuando las tropas finalmente llegaron en abril, no encontraron oposición alguna. Su comandante inició una investigación, pero esta fue interrumpida abruptamente por el estallido de una rebelión mucho más grande en la sierra, encabezada por el líder indígena Túpac Amaru. Esta nueva amenaza al dominio español dio a los arequipeños la oportunidad de redimirse y probar su lealtad: los notables de la ciudad movilizaron a la población, que se había amotinado hacía tan poco, y financiaron una expedición en contra de los seguidores de Túpac Amaru[1].

La revuelta de 1780 fue un dramático comienzo para un período de cambio en Arequipa. Aunque fue una sorpresa, dado el título de la ciudad como «muy noble y leal», en los meses precedentes había habido advertencias. A medida que Pando viajaba hacia Arequipa a finales de 1779, su meticulosa investigación de la producción local de cultivos despertó la preocupación de la población. Los temores de los labradores de los valles de Vítor y Tambo se hicieron realidad cuando Pando rechazó su protesta de que el pago del impuesto predial dispensaba a sus productos de la alcabala. Echando sal a las heridas, el Administrador, asimismo, repudió el crédito de los hacendados, y con ello a su honor, reteniendo sus mercaderías hasta que pagasen los impuestos íntegramente.

1. Esta versión de la rebelión de 1780 fue extraída de diversos estudios: Guillermo Galdos Rodríguez, *La rebelión de los pasquines* (Arequipa: Editorial Universitaria, 1967); John Frederick Wibel, «The Evolution of a Regional Community Within Spanish Empire and Peruvian Nation: Arequipa, 1780-1845» (tesis de Ph. D., University of Stanford, 1975), 17-52; Eusebio Quiroz Paz Soldán, «La rebelión de 1780 en Arequipa: reflexiones para una interpretación», en Luis Durand Flórez, ed., *La revolución de los Túpac Amaru: antología* (Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru, 1981), 342-48; Kendall W. Brown, *Bourbons and Brandy: Imperial Reform in Eighteenth-Century Arequipa* (Albuquerque: University of New México Press, 1986), 197-213; y David Cahill, «Taxonomy of a Colonial 'Riot': The Arequipa Disturbances of 1780", en John R. Fisher, Allan J. Kuethe y Anthony McFarlane, eds., *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990), 255-91. La documentación relacionada con la revuelta se encuentra en Francisco A. Loayza, *Preliminares del incendio: documentos del año de 1776 a 1780* (Lima: Librería e Imprenta D. Miranda, 1947); y Melchor de Paz y Guini, *Guerra separatista: rebeliones de indios en Sur América*, ed. de Luis Antonio Eguiguren, vol. 1 (Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1952), 85-166.

Además, hubo informes de que también ignoró el viejo privilegio del que gozaban los indígenas de vender libremente sus cultivos y artesanías, y que cobró impuestos a los productos alimenticios básicos. Unos amenazadores pasquines comenzaron a aparecer por toda la ciudad a medida que se esparcían los rumores de estos abusos, siguiendo una respetada fórmula de protesta colonial. Los autores anónimos proclamaban su lealtad al Rey y su disposición a pagar el viejo impuesto, pero amenazaban con un levantamiento en contra del «mal gobierno» de sus sirvientes en la aduana[2].

El incremento de la alcabala puede haber sido la proverbial gota que derramó el vaso (o, como posteriormente diría Pando, el puño de trigo que derribó al burro)[3], pero no era el único abuso criticado en los pasquines. Los arequipeños también manifestaron sus agravios contra el Corregidor. Al igual que muchos de sus colegas en todo el Perú, Sematnat efectuaba repartos forzosos de mulas a precios inflados. A finales de 1779, también iba preparando un nuevo censo, no solo de indígenas sino de castas. Estos censos por lo general antecedían a los impuestos y corrieron los rumores de que el tributo sería extendido a mulatos y mestizos.

Que la amenaza de la ampliación de los impuestos causase alarma en la Ciudad «Blanca» sugiere que muchos «españoles» no estaban seguros de su estatus. Pando no solo afirmó que la mayor parte de la plebe era mestiza, sino que dio a entender que muchos de los vecinos notables de Arequipa también tenían dicha «mancha». La rebelión, sostuvo, fue organizada por «[l]os que creyeron serian descubiertas las falencias de su nobleza con el Escrutinio de los Libros de Casamientos y Bautizmos»[4]. Sematnat siguió culpando a Pando de haber incitado el descontento, pero se refugió prudentemente en un convento cuando un pasquín le advirtió que «[v]uestra cabeza guardad»[5].

Los blancos de los pasquines y de la multitud revelaron agravios por los abusos de las autoridades, tanto las viejas (el Corregidor y sus repartos) como las nuevas (el Administrador de la aduana y sus elevados impuestos). Aunque los líderes de Arequipa culparon de la revuelta a plebeyos e indígenas díscolos[6], tanto sus contemporáneos como los historiadores coinciden en que

2. Loayza, *Preliminares del incendio*, 40-59.
3. Paz y Guini, *Guerra separatista*, 99.
4. *Ibíd.*, 108.
5. Loayza, *Preliminares del incendio*, 43.
6. Para la atribución de la culpa a plebeyos e indígenas por parte del cabildo y el corregidor, véase AMA, LCED Núm. 6 (22 de agosto de 1782), «Representación del Síndico

prominentes criollos estuvieron envueltos. Las demandas del cabildo, como la dispensa para los productos de Tambo y Vítor, reflejaban los intereses de la clase dominante. Hasta Sematnat cayó bajo sospecha por no haber actuado de inmediato para restaurar el orden cuando los pasquines amenazantes aparecieron por primera vez. Con todo, dada la amenaza más grande planteada por Túpac Amaru, los oficiales reales decidieron no presentar cargos y la lealtad de Arequipa en los siguientes años le ganó el nuevo título de «fidelísima»[7].

La revuelta de 1780 sirve como una señal temprana del potencial de Arequipa para la conformación de alianzas de ancha base, que atravesaban las líneas de clase y raza, con las cuales hacer valer las demandas regionales. La alarma provocada por el censo de personas de origen mixto implica, además, que dichas alianzas dependían de la aceptación tácita de los mestizos y mulatos de color claro en el grupo de los españoles. El levantamiento, asimismo, marcó el arribo de Arequipa a una encrucijada. Los esfuerzos de la corona española por centralizar su control sobre las colonias y sus rentas planteaban una amenaza potencial a la economía próspera y relativamente autónoma, basada en la agricultura y el comercio. De otro lado, las reformas que tenían como meta revitalizar la economía local y las instituciones políticas presentaban oportunidades para el progreso de Arequipa. Sin embargo, antes de examinar la senda seguida por los arequipeños luego de la revuelta de 1780, repasemos brevemente los orígenes y el desarrollo de esta «fidelísima» ciudad.

El desarrollo de la Ciudad Blanca y su región

El sudoeste peruano estaba menos densamente poblado que otras regiones del Perú antes del arribo de los españoles, pero los agricultores de diversos grupos étnicos vivían y cultivaban a lo largo de los valles[8]. A finales

Procurador General», folios 192-95; y LCED 9, informe fechado el 8 de enero de 1784 del corregidor Sematnat, alabando los esfuerzos de la milicia arequipeña contra Túpac Amaru. Para excusas similares de parte del cabildo catedralicio, véase «Informe que hace este Deán y Cabildo al Sor. Virrey» (18 de febrero de 1780), en BNP doc. C4329, «Cabildo Eclesiástico de Arequipa».

7. Víctor M. Barriga, ed., *Arequipa y sus blasones* (Arequipa: Editorial La Colmena, 1940), 122-24.

8. Véase Franklin Pease G. Y., ed., *Collaguas I* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1977); Noble David Cook, *The People of the Colca Valley: A Population Study* (Boulder: Westview Press, 1982); y Guillermo Galdos Rodríguez, *Comunidades prehispánicas de Arequipa* (Arequipa: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1987).

de la década de 1530, los conquistadores españoles Diego de Almagro y Francisco Pizarro pasaron por el valle del río Chili; el segundo envió a sus seguidores a que fundaran un pueblo en la boca del río Majes, desde donde podrían ganar el control de la región. Sin embargo, la villa de Camaná era calurosa y estaba infestada de mosquitos, y los súbditos indígenas bajados de la sierra comenzaron a morir. Los colonos solicitaron mudar su pueblo y, el 15 de agosto de 1540, Garcí Manuel de Carvajal, teniente de Pizarro, fundó oficialmente Arequipa. Los arequipeños permanecieron leales a la corona en los diez años subsiguientes de guerras civiles, uno de los actos que posteriormente les ganaría su primer título[9].

La elección del lugar para el nuevo pueblo resultó ser sabia. A unos 128 kilómetros del océano y a una altura de 2.100 metros, Arequipa se encuentra detrás de las planicies desérticas de la costa y a la entrada de la escarpada cordillera (véanse los mapas 1.1 y 1.2). La ciudad fue fundada al pie de un impresionante volcán cónico; otros dos, el Chachani y el Pichupichu, se alzan a cada lado del «Misti». El clima del valle es templado, con temperaturas que apenas fluctúan a lo largo del año. La ciudad se encuentra al borde de uno de los desiertos más secos del mundo y recibe apenas unas lluvias ligeras de enero a marzo. No obstante, la población nativa había convertido el valle en un oasis mucho antes de que Carvajal y su banda marchasen desde Camaná, mediante elaborados sistemas de irrigación y terrazas.

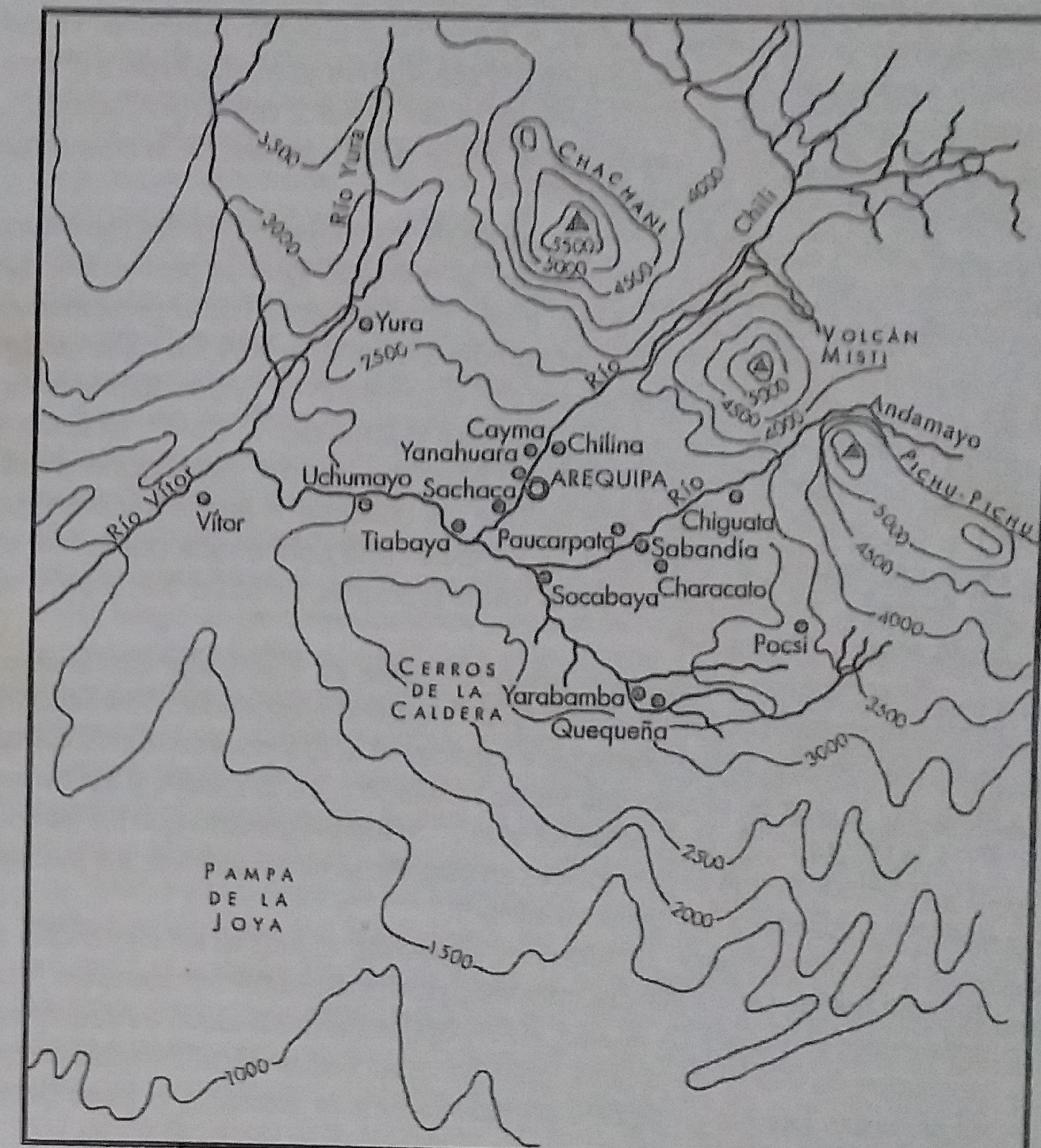
Aunque Pizarro inicialmente eligió el paraje en Camaná por su acceso al océano, Arequipa estaba bien situada para ser un crucero del sur. Todo viaje en los Andes era largo y difícil, pero en términos relativos ella estaba convenientemente ligada a varias grandes rutas comerciales. Era un viaje de dos días de duración a través del desierto a diversos puertos, desde donde las naves iban y venían de Lima. Adentrándose en la sierra, tomaba seis días viajar a Puno y diez para llegar al Cuzco[10]. Por último, era fácil viajar hacia el sur al valle de Moquegua, desde donde uno tomaba los caminos a La Paz y Potosí. Arequipa, por lo tanto, estaba unida tanto a las rutas comerciales del sur andino, con su polo en Potosí, como a un sistema imperial mayor orientado hacia Lima y, en última instancia, a España. Para 1784, era también la capital de una intendencia que se extendía desde el río Acarí, por el norte, hasta el río Loa, en lo que hoy forma parte de Chile.

9. Véase Keith A. Davies, *Landowners in Colonial Peru* (Austin: University of Texas Press, 1984), 7-27.

10. Alberto Flores Galindo, *Arequipa y el sur andino, siglos XVIII-XX* (Lima: Editorial Horizonte, 1977), 79.



Mapa 1.1 La intendencia de Arequipa. Adaptado de un mapa de Bourbons and Brandy de Kendall W. Brown, copyright 1986. Con permiso de la University of New Mexico Press, 1998.



Mapa 1.2 El valle de Arequipa. Adaptado de un mapa en Landowners in Colonial Peru de Keith A. Davies, copyright 1984. Con permiso de la University of New Mexico Press, 1998.

Pizarro había concedido encomiendas a sus seguidores, pero las enfermedades y el duro trabajo diezmaron rápidamente la ya de por sí escasa población nativa. El tributo cayó dramáticamente en un cuarto de siglo y los encomenderos comenzaron a emplear a los indios que les quedaban como trabajadores en empresas agrícolas. A medida que el centro minero de Potosí crecía, los arequipeños reconocieron su potencial como mercado para el vino y establecieron viñedos a lo largo de los valles costeros cerca de Arequipa[11]. La producción de vino y aguardiente siguió siendo la base de la economía local durante todo el período colonial[12].

Al crecer la ciudad y subir los precios de los alimentos, los terratenientes también se dieron cuenta del potencial del mercado local de provisiones. La campiña alrededor de la ciudad era fértil y producía cosechas impresionantes de trigo, maíz, papas y alfalfa. Para mediados del siglo XVI, los hacendados españoles ansiosos por beneficiarse con el comercio de granos habían usurpado buena parte de las tierras indígenas a lo largo del río Chili[13]. Cuando el recién nombrado gobernador Antonio Álvarez y Jiménez inspeccionó el valle en 1785, quedó impresionado de que los chacareros jamás tuviesen que dejar sus parcelas en barbecho: «Y así existe una continuada primavera en sus terrenos, admirando ver unos frutos maduros, otros en flor, y otros en brote al mismo tiempo»[14].

Sin embargo, cuando se fundó Arequipa en 1540, ella existía como ciudad únicamente en la imaginación de los colonos españoles. Alrededor de cincuenta de ellos se reunieron para espectar el acto formal en el cual Carvajal «puso la cruz en el sitio que viene señalado para la Iglesia, y asi mismo puso la picota en la plaza de dicha villa . . . y fue pregonado que los vecinos y otras personas que tienen solares en esta dicha villa hermosa, los pueblen cerquen y edifiquen sus casas en ellos»[15].

Los solares fueron distribuidos siguiendo el patrón en cuadrícula de dieciséis manzanas cuadradas impuesto por los españoles en todas las Américas (véase el mapa 1.3). Al año, el Rey optimistamente elevó a Arequipa de su estatus de villa al de ciudad, pero pasarían varias décadas antes de que las primeras iglesias y edificios administrativos se alzaran a lo largo del río

11. Davies, *Landowners in Colonial Peru*, 12-63.
12. Brown, *Bourbons and Brandy*, 40-50.
13. Davies, *Landowners in Colonial Peru*, 125-30.
14. Víctor M. Barriga, ed., *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1 (Arequipa: Editorial La Colmena, 1941), 58.
15. Barriga, *Arequipa y sus blasones*, 11.

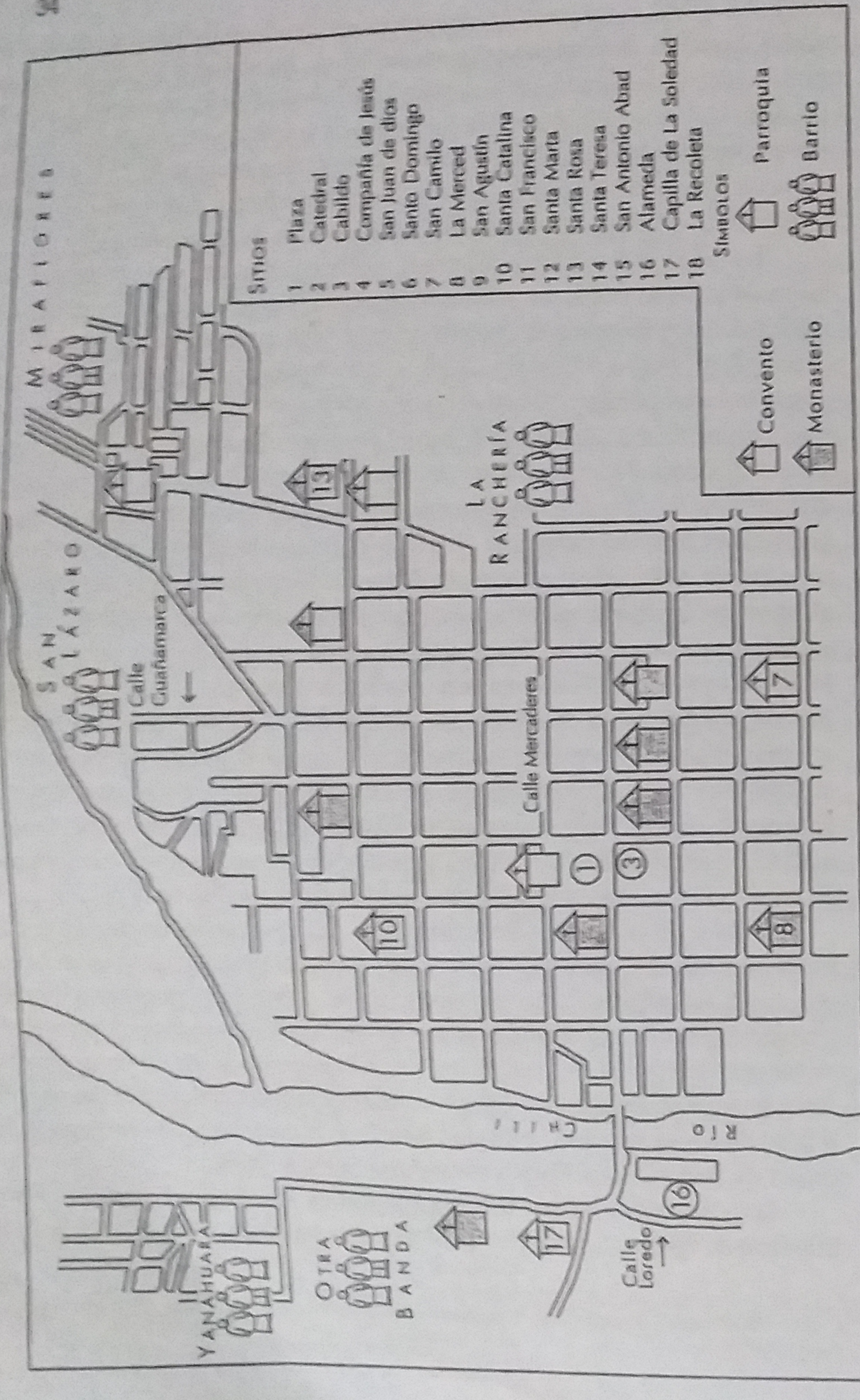
Chili. En 1582, el primero de varios terremotos devastadores derribó la ciudad. Con todo, las ganancias procedentes de la creciente industria vinícola financiaron su reconstrucción y, para 1609, Arequipa fue designada sede de un nuevo y extenso obispado. Los nuevos y más fuertes edificios de sillar (una piedra volcánica blanca) fueron decorados en el siglo XVII con tallas barrocas de santos en medio de una abundante flora y fauna, que se convertirían en la señal característica del estilo mestizo de arquitectura[16].

La plaza fue el centro religioso, político y comercial de la ciudad. A lo largo de su lado norte, se alzaba la catedral. Frente a ella, se levantaron los edificios del gobierno: el cabildo, la caja real, las oficinas de notarios y la cárcel. A mediados del siglo XVIII, se construyó una fuente en medio de la plaza; encima de ella, se levantaba una estatua de bronce de un hombre que toca una trompeta, apodada Tuturutú por los pobladores. Alrededor de ella, los vendedores del mercado se reunían cada mañana para vender sus productos. Las tiendas formales se encontraban en los «portales» a lo largo de los lados occidental y oriental, desde donde se extendían doblando la esquina y por la calle adecuadamente llamada Mercaderes. Muchas tiendas se alzaban en las tres manzanas que había saliendo hacia el oeste, desde el cabildo hasta llegar al río. Un puente de piedra fue finalmente completado en 1610, luego de muchas demoras y varios terremotos, el cual sirvió como el acceso principal a la ciudad hasta el siglo XIX. Un tambo para visitantes y arrieros estaba convenientemente situado junto a él, pero no debe haber sido el lugar más agradable en donde alojarse; a cada lado los artesanos aprovechaban el río para abrir rastros y curtidurías. El río Chili también movía varios molinos y alimentaba los canales de regadío que no solamente irrigaban las chacras vecinas, sino que, además, corrían por las calles de la ciudad.

Debido al peligro de los terremotos, la mayoría de las casas fue construida con un solo piso. Por lo tanto, los campanarios dominaban el paisaje urbano. Los templos hacían las veces de hitos, dando su nombre a las calles y barrios, y sus campanas marcaban la hora del día para los pobladores que vivían a su sombra. Los dominicos fueron la primera orden en evangelizar en Arequipa y construyeron su iglesia en la tercera manzana al este del cabildo. A la vuelta de la esquina, la ciudad fundó un hospital que fue entregado a la orden de San Juan de Dios a comienzos del siglo XVII.

Los mercedarios fueron la segunda orden que llegó a Arequipa y construyeron su iglesia y convento en la tercera manzana al sur del cabildo. La

16. Véase Luis Enrique Tord, *Arequipa artística y monumental* (Lima: Banco del Sur del Perú, 1987).



Mapa 1.3 La ciudad de Arequipa.

calle de «La Merced» pronto se jactaba de tener también algunas de las casas más bonitas de la ciudad. Los jesuitas no llegaron hasta 1573, pero un solar principal en la esquina de la plaza les fue legado para su Compañía de Jesús. La Compañía albergaría a huérfanos y soldados al ser expulsada la orden de las colonias casi doscientos años más tarde. Siguiendo por el cuadrante noroeste, se llega al convento de San Agustín, construido a apenas una cuadra de la catedral, en dirección del río. Los agustinos conservaron su propiedad más tiempo que los jesuitas, pero con la Independencia sus claustros fueron confiscados por el nuevo gobierno para que sirviera como academia; la universidad de Arequipa posteriormente ocuparía ese monasterio y tomaría su nombre.

En la tercera manzana al norte de la catedral, se fundó el primer convento de monjas de Arequipa en 1579. Santa Catalina llegó a ocupar dos manzanas completas y sus gruesos muros de sillar alojaban una ciudad enclaustrada en miniatura. Detrás de los patios, con las celdas requeridas para novicias y monjas, las hermanas caminaban por un laberinto de callejuelas que conducían a apartamentos privados, cada uno de los cuales estaba equipado con su propia cocina y habitaciones para esclavos. Más allá de Santa Catalina estaba otro barrio laberintesco, insertado entre el río y un arroyo estacional (*lloclla*). San Lázaro había estado ocupado antes del arribo de los españoles y los indios siguieron residiendo en sus empinadas y serpenteantes callejuelas durante todo el período colonial.

Paralelamente a la calle de Santa Catalina, al otro lado de la catedral, estaban tres manzanas que terminaban en la Iglesia de San Francisco. Entre la plaza y el convento franciscano, se pasaba junto al seminario de San Jerónimo, la infame aduana y varias casonas imponentes. Después de la Independencia, la prefectura también se establecería en esta calle. Volteando a la derecha en la segunda esquina y caminando cuatro cuadras, se llegaba al borde de la antigua ciudad.

Fue aquí que la Iglesia erigió la parroquia indígena de Santa Marta, la cual en un principio atendía no solo a los nativos que vivían en la ciudad, sino también a las comunidades de indígenas al este. Sin embargo, Santa Marta no permanecería como un barrio exclusivamente indígena, porque en el siglo XVIII se le unieron el Palacio Episcopal y los conventos de Santa Teresa y Santa Ana. Irónicamente, no lejos de este haz de instituciones religiosas, estaba la calle de Guañamarca, conocida por sus chicherías y exuberantes celebraciones callejeras durante el Carnaval[17].

17. Para una descripción y una breve historia de los diversos conventos e iglesias, véase Tord, *Arequipa artística y monumental*, 45-133. He adaptado un plano proporcionado por

Para mediados del siglo XVIII, la ciudad había comenzado a sobrepasar su cuadrícula original. El clérigo Ventura Travada y Córdova escribió una breve historia de Arequipa en honor a la fundación de Santa Rosa en 1752, en la cual señalaba que «se va extendiendo tanto el vecindario, mayormente de forasteros, que vienen atraídos de las vitalidades que hallan en la ciudad y su comercio, que en breve volverán a retirar más el rollo para dar más ensanche a la ciudad»[18]. Con sus dibujos de casas que rebalsan las ordenadas manzanas del centro de la ciudad, el plano encargado por Álvarez y Jiménez en 1784 refleja este crecimiento caótico[19].

Las principales líneas de crecimiento yacían al este y oeste. Cuando Álvarez y Jiménez hizo su visita oficial de Santa Marta, el templo que alguna vez había marcado el borde de la ciudad formaba entonces parte de su centro[20]. El barrio indígena se había extendido hacia el norte y el este, a la Pampa de Miraflores, en donde la parroquia erigió otra capilla dedicada a San Antonio Abad. Directamente al este de la plaza, crecía un nuevo barrio a todo lo largo de la Calle de Mercaderes, conocido como La Ranchería, dando a entender su nombre que los ranchos superaban en número a las casas de piedra. Había menos crecimiento hacia el sur, pero, para 1813, la orden de San Camilo había construido una nueva iglesia varias manzanas más allá de Santo Domingo.

Un barrio se extendía en la otra dirección desde el puente al otro lado del río y, por ello, se lo llamó «la otra banda». Las casas se concentraban alrededor de la capilla de La Soledad y del beaterio, una casa de beatas fundada para mujeres indígenas que no podían ingresar a los conventos. Doblando a la izquierda, se pasaba un par de manzanas con casas antes de entrar al campo. Al igual que en Guañamarca, muchos de los edificios a lo largo de este «Callejón de Loredo» albergaban chicherías y casas de juego. En un esfuerzo por «evitar el osio y malos entendimientos que acarrea el vulgo, sin las lícitas diverciones», Álvarez y Jiménez ordenó la construcción de una alameda a lo largo del Chili[21]. No muy lejos, río arriba, y alzándose en un austero contraste con las tabernas del Callejón de Loredo, estaba un segun-

Betford Betalleluz según el de 1784 que figura en Tord, ilustración entre las páginas 26 y 27, y un plano posterior de Mariano Felipe Paz Soldán, *Atlas geográfico del Perú* (París: Fermin Didot, 1865), XXXI.

18. Ventura Travada y Córdova, *El suelo de Arequipa convertido en cielo* (1752; reimpresión, Arequipa: Primer Festival del Libro Arequipeño, 1958), 83.
19. Tord, *Arequipa artística y monumental*, 26-27.
20. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 223.
21. *Ibíd.*, 64.

do convento franciscano construido como recogimiento, por lo cual se llamaba La Recoleta. Siguiendo a lo largo del mismo camino que, como Álvarez y Jiménez señalase, estaba ocupado íntegramente con casas, se llegaba rápidamente a los pueblos indígenas de Yanahuara y Cayma, para ese entonces también hogar de muchos españoles, mestizos y negros[22].

El poblado camino hacia los pueblos de la banda occidental del río revela los problemas que hay para trazar una frontera estricta entre las áreas urbanas y rurales. Muchos de quienes poseían chacras en el campo circundante mantenían su residencia principal en la ciudad, en donde podían gozar de mayor comodidad y prestigio. Otros que sí vivían en las aldeas insistían en que simplemente eran residentes y se identificaban como vecinos de Arequipa. Hasta los más humildes aldeanos, que jamás podrían afirmar ser vecinos, se iban a menudo a la ciudad, ya fuera por negocios —a vender sus cultivos o leña— o por diversión —para visitar una chichería o asistir a una fiesta.

De igual modo, los pobladores de la ciudad gustaban de emprender excursiones al campo, donde podían ir a bañarse en las aguas termales de Paucarpata, Tingo o Yura[23]. Sabandía tenía renombre por su agua pura, en tanto que Cayma se jactaba de su bonita vista, aire fresco y una Virgen milagrosa[24]. Este tráfico en dos direcciones era lo bastante activo como para que sus contemporáneos aludieran como una sola unidad geográfica a la ciudad y sus «suburbios» en el valle.

La población de la ciudad fue calculada en 23.551 personas cuando el virrey Francisco Gil de Taboada ordenó el conteo de sus súbditos en la década de 1790; la cifra subía a 37.431 si se incluían las aldeas vecinas[25]. Infortunadamente no hubo censos confiables hasta 1876, pero es probable que la población de la ciudad haya seguido creciendo en esos años[26]. La

22. *Ibíd.*, 247.
23. José María Blanco, «Diario del viaje del Presidente Orbegoso al sur del Perú» (manuscrito inédito en la biblioteca privada de Félix Denegri Luna, Lima), 281-85, 294. La versión publicada en 1974 por el Dr. Denegri no incluye esta parte.
24. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 188, 274, 284.
25. Günter Vollmer, *Bevölkerungspolitik und bevölkerunsstruktur im Vizekönigreich Peru zu Ende der Kolonialzeit, 1741-1821* (Bad Homburg: Gehlen, 1967), 253.
26. Sobre la base de fragmentos de este censo «perdido» de 1827, Paul Gootenberg calculó un incremento poblacional anual en el Perú de entre 0,6 y 1,3. Aunque sus datos no incluyen a Arequipa, no hay razones para pensar que su crecimiento poblacional difirió significativamente del resto del Perú. Véase Paul Gootenberg, «Population and Ethnicity in Early Republican Peru: Some Revisions», *Latin American Research Review* 26, no. 3 (1991): 109-57.

Guía de forasteros de 1846 da una cifra de 38.543 personas para Arequipa, extrapolando un censo de 1827[27]. El cuadro 1.1 presenta estimados de la población arequipeña entre 1792 y 1862, extraídos de diversas fuentes.

Cuadro 1.1 Estimados de población para Arequipa

Año	Fuente	Ciudad	Valle
1792	1	23.551	37.261
1804	2	28.483	44.234
1824	3	30.000	-
1827	4	38.543	-
1845	5	43.583	-
1862	6	26.472	52.820

Fuentes:

1. Günter Vollmer, *Bevölkerungspolitik und Bevölkerungsstruktur im Vizekönigreich Peru zu Ende der Kolonialzeit, 1741-1821* (Bad Homburg: Gehlen, 1967), 253.
2. Francisco Xavier Echevarría y Morales, «Memoria de la Santa Iglesia de Arequipa (1804), en Víctor M. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 4 (Arequipa: Imprenta Portugal, 1950), 78. Echevarría fue sacerdote y basó sus cifras en informes de las diversas parroquias.
3. Heinrich Witt, *Diario y observaciones sobre el Perú* (Lima: COFIDE, 1987), 13.
4. Eduardo Carrasco, *Calendario y guía de forasteros de la república peruana para el año de 1847* (Lima: Imprenta de Instrucción Primaria, 1846), 19.
5. Una extrapolación de la cifra de 1827 en ibíd.
6. Del censo de 1862 en Fernando A. Ponce, «*Social Structure of Arequipa, 1840-1879*» (tesis de Ph. D., University of Texas en Austin, 1980), 81.

Esta gira de una ciudad en crecimiento nos lleva de vuelta al año crucial de 1780. La mayoría de los estudios del Perú termina o bien comienza con la Independencia de España[28]. Sin embargo, es solo al examinar todo el período entre 1780 y 1854 que unas transformaciones significativas en la cultura política se vuelven evidentes sobre el telón de fondo de otras continuidades. Por ejemplo, el Estado republicano prosiguió con los esfuerzos por alcanzar la

27. Eduardo Carrasco, *Calendario y guía de forasteros de la república peruana para el año de 1847* (Lima: Imprenta de Instrucción Primaria, 1846), 19.
28. Una excepción notable para Arequipa es Wibel, «The Evolution of a Regional Community».

consolidación política y la racionalización fiscal, iniciadas por el imperio español. Durante todo este lapso, los arequipeños resistieron esta centralización e intentaron construir su propia esfera de influencia en los Andes del sur. A lo largo del tardío período colonial, la élite de Arequipa intentó ganar tanta autonomía como fuera posible dentro del sistema político existente y, por lo tanto, conservó su reputación de lealtad al Rey. No obstante, después de la Independencia, la alianza de ancha base evidente en la rebelión de 1780 volvió a resurgir en una serie de revueltas regionales.

La élite arequipeña tenía demandas económicas específicas; la resistencia a la fiscalidad colonial se convirtió en la defensa del liberalismo librecambista en el período republicano. Los artesanos, chacareros y arrieros o tenderos siguieron a sus jefes al combate, pero la participación popular en estos movimientos ha sido o bien ignorada por los historiadores o tomada como algo dado. En Arequipa, los caudillos no fueron tan descuidados. A medida que las ideologías emergentes del republicanismo y el liberalismo iban creando nuevos espacios para la presión popular sobre el Estado, los líderes políticos iban alabando a la población trabajadora de su región y optimistamente creían que podían ser ciudadanos productivos. Por consiguiente, no podemos comprender la cultura política regional sin examinar la contribución de las clases populares. Pero antes de adelantarnos a nuestra historia, examinemos los eventos significativos ocurridos en el período entre 1780 y 1854.

Reformas coloniales y rebelión

Ante las amenazas a su imperio por otras potencias europeas a mediados del siglo XVIII, los monarcas Borbones iniciaron un proceso de reformas que buscaba ajustar su control político y económico, primero de España y luego de sus colonias. En 1776, el Rey le retiró al Perú el territorio que hoy corresponde a Argentina y Bolivia, para así crear el nuevo virreinato del Río de la Plata. Un año más tarde, Antonio de Areche fue enviado a inspeccionar el disminuido virreinato peruano y hacer recomendaciones para poner fin a la corrupción de los funcionarios locales e incrementar las rentas imperiales. Las rebeliones estallaron en la sierra justo cuando Areche comenzaba a investigar las acusaciones hechas en contra de los corregidores, como su abuso de los repartos y su colusión con los intereses locales antes que los imperiales, y prestó así credibilidad a sus hallazgos.

En 1784, la respuesta real fue introducir una nuevo sistema administrativo en el Perú, copiado de Francia e implementado previamente en España

y otros virreinatos. Los cincuenta y nueve corregimientos fueron reemplazados con ocho intendencias, divididas principalmente siguiendo los límites de los obispados. Los intendentes esgrimían un considerable poder militar, judicial y financiero, y estaban representados en el nivel local (en provincias denominadas «partidos») por unos nuevos subdelegados, que en teoría serían directamente responsables por sus actividades. La intendencia de Arequipa se extendía hasta lo que hoy es el norte de Chile, incluyendo las provincias de Camaná, Condesuyos, Caylloma, Arequipa, Moquegua, Arica y Tarapacá[29].

El primer intendente de Arequipa, José Menéndez Escalada, ocupó el cargo apenas un año antes de ser transferido a Huamanga. Fue, por lo tanto, Antonio Álvarez y Jiménez, arribado en 1785, quien supervisó la implementación del nuevo sistema. Álvarez fue el modelo de lo que un intendente debía ser. Rápidamente emprendió una visita de su territorio, que eventualmente le llevaría incluso a los distritos remotos[30]. En cada aldea que visitaba, el nuevo gobernador interrogaba meticulosamente a las autoridades civiles y religiosas acerca de cada aspecto de la economía local, la administración de justicia, los asuntos parroquiales y el estado de la milicia.

Álvarez estaba particularmente interesado en poner fin a los abusos cometidos en contra de la población indígena, al mismo tiempo que tomaba medidas para erradicar las lenguas nativas e integrar a los indios a la economía de mercado. Por sobre todo, Álvarez fue exageradamente celoso en sus reformas. Sus pedidos de más fondos para llevar a cabo una visita detallada y levantar mapas del territorio fueron negados repetidas veces, y se le ordenó que no investigara aquellos informes según los cuales los terratenientes españoles habían usurpado propiedades reales (y, por lo tanto, indígenas). Hasta el Consejo de Indias se exasperó con sus constantes informes y le dijo que, en el futuro, debía comunicarse únicamente con el Virrey[31]. Bartolomé María de Salamanca (1796-1811), su sucesor, continuó con muchos de sus proyectos, pero a una escala más modesta[32].

29. Para el sistema de intendencias, véase John R. Fisher, *Government and Society in Colonial Peru: The Intendant System, 1784-1814* (Londres: Athlone Press, 1970); y Eusebio Quiroz Paz Soldán, «La intendencia de Arequipa: organización y problemas económicos», *Histórica* 8, no. 2 (1984): 151-75.

30. La detallada relación de esta visita está publicada en Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vols. 1 y 2.

31. Fisher, *Government and Society*, 162-63.

32. Para la relación que Salamanca hiciese de su gobierno, véase John Fisher, ed., *Arequipa 1796-1811: la relación del gobierno del intendente Salamanca* (Lima: Seminario de Historia Rural Andina, 1968).

Las reformas económicas de los Borbones se habían iniciado antes de la introducción del sistema de intendencias. En 1777, se impuso un nuevo impuesto del 12,5 por ciento a los licores destilados, el producto más importante de Arequipa. Y el incremento de la alcabala, tres años más tarde, provocó las revueltas en contra de la nueva aduana. La declaratoria de una política de «libre comercio» en 1778, que permitía el comercio directo entre cualquier puerto del imperio, fue una medida más benigna, pero la mayor parte de sus beneficios pasó a los comerciantes españoles que emigraron a Arequipa. Tras la protesta de 1780, los arequipeños aceptaron lo inevitable de los nuevos impuestos, pero siguieron subvirtiéndolos clandestinamente con la evasión y el contrabando[33]. Con todo, los resultados globales de Álvarez y Salamanca en asuntos fiscales fueron buenos; las rentas de todas las fuentes subieron constantemente hasta 1800 y luego se mantuvieron bastante estables, a pesar de la turbulencia de los años que precedieron a la Independencia[34].

Si bien los intendentes de Arequipa mejoraron la cobranza de impuestos, tuvieron, en cambio, mucho menos éxito en promover una expansión económica real de la región. Las reformas borbónicas se concentraban fundamentalmente en la minería y el comercio, las fuentes de riqueza del imperio como un todo, en tanto que la economía arequipeña se basaba en la agricultura. Aunque la producción de vinos y aguardientes se expandió entre 1700 y 1775, los precios comenzaron a caer una vez saturado un mercado inelástico[35]. Los nuevos impuestos cortaban aun más los márgenes de ganancia y provocaron frecuentes quejas de los dueños de los viñedos[36].

Los terratenientes hicieron poco por diversificar la economía, pese a los problemas de la viticultura. Álvarez concienzudamente cumplió con sus instrucciones de fomentar la producción de cáñamo y lino en el transcurso de su visita; pero, en la mayoría de los casos, señaló que el clima era más adecuado para otros cultivos. También informó que la única forma de incrementar

33. Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 209-17.

34. Véase John J. TePaske y Herbert S. Klein, eds., *The Royal Treasuries of the Spanish Empire in America*, vol. 1, *Peru* (Durham: Duke University Press, 1982), 39-63; Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 84-117; y Fisher, *Arequipa 1796-1811*, 52-81.

35. Brown, *Bourbons and Brandy*, 52, 103, 192.

36. Por ejemplo, véase AMA, LAC Núm. 25, minutas de la reunión del cabildo abierto el 16 de octubre de 1789, para solicitar al Rey una reducción en los impuestos; AMA, LEXP, Núm. 1, carta fechada el 29 de octubre de 1803 del cabildo al Virrey; y Matheo de Cossio, «Razón circunstanciada que Don Matheo Cossio diputado del comercio de Arequipa produce al Real Tribunal del Consulado de Lima con relación a los ramos de industria de aquella provincia (1804)», en *Revista del Archivo Nacional* 28 (1964): 228-30.

la producción agrícola sería encontrando nuevas fuentes de agua, una tarea nada fácil en el desierto[37]. Además de la falta de riego, los hacendados se quejaban de la escasez de mano de obra[38]. Pero, a pesar de estos problemas, en términos relativos, Arequipa siguió siendo una de las regiones más productivas del Perú[39].

Influidos por la Ilustración europea, los intendentes, asimismo, promovieron las obras públicas y la educación. Además de la construcción de la alameda, Álvarez trazó los planos para la reconstrucción de las oficinas gubernamentales dañadas por el sismo de 1784, así como el establecimiento de una fábrica de pólvora en las afueras de la ciudad, donde no presentaría peligro alguno para la población[40]. En aras de mejorar la salud pública, Álvarez prohibió el entierro de cadáveres dentro de las iglesias e inició las obras para un nuevo cementerio en la Pampa de Miraflores[41]. Su primera prioridad estuvo, sin embargo, en el campo de la educación: ordenó que, en cada aldea, se construyera una pequeña escuela y se nombrara un maestro que instruyera a los indígenas gratuitamente. De este modo, esperaba erradicar los «antiguos y torpes modales» de la población nativa[42].

Al igual que en otras áreas de la administración, Salamanca fue menos ambicioso, pero en última instancia más exitoso. Fue él quien completó los proyectos de obras públicas iniciados por Álvarez, aunque a una escala más pequeña. Argumentando que muchos conventos prestaban instrucción, Salamanca dejó de pagar un profesor de latín para los pobladores de Arequipa. En el campo de la salud pública, fue, sin embargo, más activo que Álvarez. Además de completar el cementerio rural, Salamanca amplió el hospital, distribuyó la vacuna contra la viruela y ordenó periódicas matanzas de perros para prevenir los brotes de rabia[43].

37. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 62.
38. Cossío, «Razón circunstanciada», 220-21.
39. Arequipa tenía la producción per cápita más alta del Perú, casi el doble del promedio. Brown, *Bourbons and Brandy*, 215.
40. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 64-67. Para la discusión de estos proyectos en las reuniones del cabildo, véase AMA, LAC 25 (25 de noviembre de 1789; 14 de febrero de 1791).
41. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 64-74. Al finalizar su mandato, le solicitó al cabildo que continuara con los trabajos en el cementerio. AMA, LEXP 2, carta fechada el 30 de enero de 1796.
42. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 63 y *passim*.
43. Fisher, *Arequipa 1796-1811*, 12, 14, 21, 43-46; BNP doc. D11684 (1806), «Sobre propagación del beneficio de la Bacuna» y minutas de las reuniones del cabildo entre 1804 y 1812 en AMA, LAC 26.

Para ayudar en estos programas públicos, los intendentes revitalizaron al cabildo de Arequipa y mejoraron la cobranza de los fondos municipales. Si bien algunas de las reformas se toparon con la resistencia popular, los miembros del cabildo resultaron ser entusiastas aliados en la propagación de las ideas ilustradas. Estos y otros miembros educados de la élite presentaron extensos informes, ornamentados con referencias a estudios europeos, sobre cuestiones tales como la ubicación apropiada del nuevo cementerio, la prevención de epidemias y las medidas que debían tomarse durante las malas cosechas[44]. Luego de señalar los problemas en la teneduría de libros y la caída en la condición del hospital, confiscaron los libros contables y nombraron a un administrador para que manejase la institución. Estas medidas provocaron un juicio iniciado por la orden de San Juan de Dios[45].

La revitalización del cabildo de Arequipa por parte de los intendentes resultaría ser un arma de doble filo. Los miembros del cabildo alabaron los esfuerzos de Álvarez, en particular el fomento que daba a las obras públicas, pero las señales de tensión comenzaron a aparecer en 1790[46]. Tres de sus miembros acusaron al Intendente de desposeer al cabildo del derecho de nombrar los cargos municipales, a pesar de que estos habían sido creados por Álvarez[47]. Además, la élite local comenzó a realizar pedidos que fueron rechazados por Madrid, incluso cuando contaba con el respaldo del Intendente. Por ejemplo, cuando se creó la nueva audiencia del Cuzco en 1787, el cabildo de Arequipa solicitó unirse a su jurisdicción. Hasta el Consejo de Indias respaldó el pedido, pero el Rey decidió que Lima no debía sufrir otro golpe a su autoridad[48]. La élite arequipeña también creía merecer su propia universidad, pero sus esfuerzos por obtener permiso se vieron continuamente

44. AMA, LEXP 2, informe fechado el 29 de marzo de 1794 de Juan de Dios y López y Castillo, sobre el lugar más apropiado para el cementerio; LEXP 2, minutas de una reunión convocada por el intendente Álvarez el 12 de enero de 1796, para proponer medidas para prevenir el estallido de epidemias; y AGN, Superior Gobierno, Leg. 31, Cuad. 963 (1804), «Expediente . . . con motivo de la carestia del Trigo».
45. Véase AMA, LCED 6, informe fechado el 14 de abril de 1790, sobre irregularidades en las cuentas del hospital; AMA, LAC 26 (27 de abril de 1804); y AGN, Real Audiencia: Causas Civiles, Leg. 132, Cuad. 1349 (1815), «Autos seguidos por el Convento Hospitalario de San Juan de Dios contra el Cabildo».
46. Para las alabanzas que el cabildo hiciera a Álvarez, véase la carta fechada el 19 de diciembre de 1795, del cabildo al Intendente. En BNP doc. C4288 (1785), «Papeles sobre Álvarez y Jiménez».
47. Fisher, *Government and Society*, 184.
48. AMA, LCED 6, informe fechado el 20 de junio de 1788, del cabildo al Virrey; y Fisher, *Government and Society*, 49-52.

frustrados[49]. Tales decepciones afectaron no solo las oportunidades educativas de la juventud de la ciudad, sino que también hirieron el orgullo local.

Por todo el Perú iba surgiendo una ola de resentimiento, no tanto con las reformas en sí mismas como con la distribución desigual de sus beneficios. En 1808, la abdicación de Carlos IV y la captura de Fernando VII por parte de Napoleón desataron una crisis en todo el imperio. De España a México y Argentina, las asambleas locales comenzaron a declarar su derecho a gobernar hasta que se restaurase la Monarquía, pero sus proclamas iniciales de lealtad a Fernando VII resultaron ser transitorias o superficiales. Sin embargo, el cabildo arequipeño juró fervientemente su lealtad al Rey: «Clamaban por la venganza, ofrecian, y ofrecen sus vidas, sus haciendas, y todo quanto poseen para defender la soberania tan atros é innominiosamente pisada»[50].

Al estallar rebeliones en los siguientes dos años en La Paz y Buenos Aires, los arequipeños cumplieron su voto haciendo donativos y levantando tropas para las expediciones enviadas a sofocar los levantamientos bajo el mando de su propio paisano, el general José Manuel de Goyeneche[51]. Con todo, los arequipeños mostraban mayor disposición a «derramar su ultima gota de sangre» cuando les parecía que su propia ciudad estaba directamente amenazada[52]. En noviembre de 1810, por ejemplo, el cabildo rechazó un pedido del ejército realista de doscientos rifles, argumentando necesitar los cuatrocientos cincuenta para la defensa de la ciudad[53]. Cinco años más tarde, el general Pío Tristán intentó levantar la moral de los soldados estacionados en Puno, aparentemente en respuesta a su pedido de ser enviados a casa, asegurándoles estar cuidando de sus familias[54]. El ferviente regionalismo de los arequipeños ya era evidente.

Hasta en la «fidelísima» ciudad de Arequipa, había tensión entre los criollos y los españoles peninsulares[55]. Dada la creciente amenaza de independencia, Madrid apenas si podía ignorar las quejas de sus súbditos ameri-

49. Véase Mary Gallagher, «Imperial Reform and the Struggle for Regional Self-Determination: Bishops, Intendants, and Creole Elites in Arequipa, Peru, 1784-1816» (tesis de Ph. D., City University of New York, 1978), 139-64.
50. AMA, LAC 26 (30 de septiembre de 1808).
51. Minutas del cabildo de agosto de 1809 a agosto de 1811 en AMA, LAC 26.
52. La cita proviene del juramento original de lealtad del cabildo a Fernando VII. AMA, LAC 26 (30 de septiembre de 1808).
53. AMA, LAC 26 (27 de noviembre de 1810).
54. BNP doc. D10645 (1815), «Proclama del Brigadier Pío de Tristán».
55. Véase la relación del clérigo español Antonio Pereira y Ruiz en Enrique Carrión Ordóñez, *La lengua en un texto de la Ilustración: edición y estudio filológico de la Noticia de*

canos. Por lo tanto, cuando varios miembros del cabildo acusaron a Salamanca de corrupción y despotismo, este fue depuesto de su cargo en 1811. En un gesto de buena voluntad, se nombró como nuevo intendente a Josef Gabriel Moscoso, un hijo nativo de Arequipa[56]. Moscoso no duraría mucho tiempo. En 1814, estalló una rebelión en el Cuzco bajo el liderazgo de Vicente Angulo y Mateo Pumacahua, que desafiaba directamente el dominio hispano. Los rebeldes ocuparon Arequipa en noviembre; aunque pronto se retiraron ante las tropas realistas, Angulo y Pumacahua llevaron a Moscoso con ellos y lo ejecutaron por rehusarse a respaldar su causa[57].

Resulta difícil evaluar el alcance del respaldo u oposición a los rebeldes durante su ocupación de Arequipa; la mayor parte de la población probablemente apostó a ganador, guardándose su lealtad para sí misma. En agosto, cuando las noticias de la rebelión del Cuzco llegaron a Arequipa, un pequeño grupo de hombres supuestamente gritó en la Calle Guañamarca: «Viva la Patria, mueran los chapetones pezuñentos: no ha[n] de reynar [en] Arequipa sino Nosotros»[58]. Otros fueron juzgados por colaboracionistas, pero la mayoría tuvo papeles menores y fue perdonada[59].

El clérigo Mariano José de Arce, el patriota más declarado entre los arequipeños, logró huir. Él incluso había criticado a Angulo por jurar lealtad a Fernando VII en lugar de pedir la independencia abiertamente[60]. No sería sino hasta después de la Independencia que los sacerdotes y otros profesionales lograrían convocar a un mayor número de seguidores para sus revueltas. Entre tanto, ningún miembro de la élite de la ciudad respaldó a los rebeldes, como algunos sí lo habían hecho en 1780[61]. Cuando las tropas realistas volvieron a tomar Arequipa, doña María Ignacia de Berrogaray y Portu les donó un anillo de diamantes «por havernos libertado del cautiverio y yugo tirano que nos oprimió»[62]. Luego de la rebelión, el obispo Luis Gonzaga

Arequipa de Antonio Pereira y Ruiz (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983), 375-76.
56. Fisher, *Government and Society*, 196, 210-11.
57. Fisher, «Royalism, Regionalism, and Rebellion», 232-57.
58. BNP doc. D630 (1814), «Contra Don Mariano Nicolás Salazar por rebelión».
59. BNP doc. D6135 (1815), «Contra Gaspar Esquino»; BNP doc. D6126 (1815), «Contra el esclavo Manuel Santayana»; BNP doc. D6148 (1815), «Contra Domingo Vargas»; y BNP doc. D6149 (1815), «Contra el Cacique de Puquina Manuel Lajo Olin».
60. Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 259.
61. BNP doc. D11712 (1814), «Medidas adoptadas por el Ayuntamiento».
62. BNP doc. D6133 (1814), «Expediente sobre el donativo de Doña María Ignacia de Berrogaray y Portu».

de La Encina, un ferviente realista, cerró temporalmente el seminario para purgar a profesores sospechosos como Arce e hizo que todos los sacerdotes pronunciaran un juramento de lealtad[63].

Los eventos de 1814 simbolizaron las actitudes que los arequipeños tendrían con respecto a la Independencia en los siguientes diez años: un espíritu revolucionario entre unos cuantos sacerdotes, profesionales y hacendados menores; un fuerte regalismo en la élite (los mercaderes en particular); y una cuidadosa neutralidad en el resto de la población[64]. Por lo tanto, no importa qué medidas pro-republicanas hayan estado tomando los arequipeños en Lima, pues su ciudad siguió siendo un bastión realista hasta el final de la guerra. Cuando José Antonio José de Sucre, el lugarteniente de Bolívar, logró ocupar Arequipa por apenas veinticinco días en 1823, informó que «si bien la región es patriota, se resiste al servicio de las armas, las personas desertan con frecuencia y son algo renuentes a comprometerse»[65]. Con todo, los sentimientos realistas de los arequipeños tenían más de interés y defensa propia que una convicción fuerte. Cuando el ejército libertador fue victorioso, aceptaron rápidamente lo inevitable y fueron tan entusiastas como otros peruanos en jurarle lealtad a la nueva República en enero de 1825.

Reformas y rebeliones republicanas

Las autoridades locales aprovecharon la oportunidad ofrecida por la Independencia para proseguir e incluso ampliar las reformas emprendidas por el tardío gobierno imperial. Así como el intendente Álvarez había promovido la educación con el fin de «civilizar» a la población indígena, así también los nuevos funcionarios republicanos de Arequipa eran igualmente entusiastas con su efectividad para moldear la ciudadanía. Un informe del comité educativo de la junta departamental comenzaba con un optimista pronunciamiento según el cual «la ilustración e[ra] el vaculo de la felicidad de los Pueblos por que mediante ella se formaban buenos padres de familia, buenos hijos, buenos magistrados, y buenos ciudadanos en todas las clases de la sociedad»[66]. El gobierno local abrió, por lo tanto, varias escuelas primarias y experimentó con el nuevo método de instrucción lancasteriano[67]. Los claustros de San Agustín fueron confiscados para albergar la escuela secundaria, llamada apropiadamente El Colegio de la Independencia, y posteriormente para que sirvieran como la tan ansiada universidad.

63. BNP doc. D11887 (1815), «Edicto del obispo Encina».
64. Véase Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 232-302.
65. Citado en ibid., 299. [La cita ha sido retraducida del inglés. N. del T.]
66. *El Republicano*, suplemento del 29 de agosto de 1829, 2.
67. Para la evaluación que el propio prefecto Antonio Gutiérrez de la Fuente hizo de sus

En Arequipa, se estableció una biblioteca pública con ayuda de la sociedad literaria particular La Academia Lauretana. La junta departamental se aseguró de que estuviese provista de libros «modernos». Cuando uno de los diputados propuso limitar el acceso a los suscriptores, sus invitados y los alumnos del Colegio de la Independencia, otro objetó «que á ninguno se le debía impedir el uso de aquella [biblioteca]». Durante un acalorado debate, uno de los bandos advirtió «que si se permitiese la libre entrada, se cometerían mil abusos, substracción, [y] desordenes». Por último, se acordó, en aras de la «equidad», que a ningún estudiante se le permitiría el uso de la biblioteca «pública» hasta una fecha futura en la cual estuviese mejor establecida[68]. Este debate prefiguró la tensión entre la libertad y el desorden que se manifestaría después de la Independencia en muchas áreas de la vida pública.

Los nuevos funcionarios fueron igualmente vigilantes en el área de las obras y la salud pública. Además de continuar con los programas de vacunación y el exterminio de animales rabiosos, las autoridades locales encargaron estudios científicos de las aguas termales en los alrededores de Arequipa y construyeron posadas para que la población pudiera beneficiarse con sus propiedades medicinales[69]. Asimismo, los dirigentes republicanos superaron a sus predecesores coloniales en la construcción de un nuevo cementerio, La Apacheta, aun más lejos de la ciudad. Este fue abierto oficialmente en septiembre de 1833 con la re-inhumación ceremonial de los restos de Mariano Melgar, un poeta arequipeño que se unió a la rebelión de 1814 y murió por ella. Según el diario local, un día de discursos patrióticos y lágrimas emotivas se vio empañado únicamente por la temprana partida del Obispo[70].

logros en el campo de la educación, véase *El Republicano*, 25 de julio de 1829, 4-6. Para las discusiones sobre la educación en la junta departamental, véanse las minutas de sus reuniones, reimpresas en los suplementos de *El Republicano*, del 25 de julio al 3 de octubre de 1829.

68. *El Republicano*, 1 de agosto de 1829, 2-3; suplemento del 12 de septiembre de 1829, 8; suplemento del 10 de octubre de 1829, 4-6; y 17 de octubre de 1829, 3.

69. Para las campañas de vacunación, véase *El Republicano*, 11 de abril de 1829, 2-4; y 8 de agosto de 1829, 3. El gobierno republicano no solo exterminó los animales rabiosos, sino que, además, multó a las personas que se rehusaban a cooperar: *El Republicano*, 18 de julio de 1829, 1; y 5 de enero de 1833, 4. Para las aguas termales, véase *El Republicano*, 4 de julio de 1829, 3; 8 de agosto de 1829, 3-4; 28 de noviembre de 1829, 4-5; y AGN, R. J. (Ministerio de Justicia): Beneficencia, Leg. 130.

70. «Apertura y estreno del Panteón de Arequipa», *El Republicano*, 21 de septiembre de 1833, 5-8. Véase también *El Republicano*, 16 de mayo de 1829, 3-4.

Por último, los funcionarios republicanos fueron más allá en sus esfuerzos por prevenir el crimen. Con la finalidad de impedir que se diera asilo a los delincuentes y preservar la seguridad individual y pública, el gobierno derribó partes de los monasterios que se proyectaban sobre las calles y formaban angostas callejuelas tales como «la Faldriquera del Diablo», cerca a San Francisco[71]. En un esfuerzo similar, la ciudad comenzó a desarrollar un sistema de alumbrado público[72].

En 1829, los diputados elegidos para servir en la nueva junta departamental se reunieron para discutir las cuestiones más importantes a las que las provincias hacían frente. En su sesión inaugural, el prefecto saliente Gutiérrez de La Fuente dio un discurso que resaltaba sus logros, pero señaló que aún quedaba mucho por hacer para incrementar la producción económica[73]. Pudo haberse ahorrado sus palabras. El progreso de la región ya era la prioridad de la élite local, representada por estos diputados, y ellos se entregaron a su tarea apasionadamente. El comité agrícola alabó a los industriosos labradores de Arequipa, pero señaló que, como jamás habían estudiado técnicas agrícolas, no habían «podido salir de los estrechos límites de la mediocridad»[74]. Recomendaban, por ello, el estudio de textos científicos, la emulación de los exitosos métodos europeos y la introducción de nuevos cultivos[75].

Sin embargo, la junta reconoció que el principal obstáculo a la agricultura en Arequipa era la escasez de agua y respaldó una empresa conjunta entre particulares y el Estado, llamada Vincocaya, para desviar las aguas del alto río Chili y poner unas 4.900 hectáreas de tierra bajo cultivo. Un integrante anónimo declaró optimistamente en el periódico local que el proyecto era «el resultado del genio pacífico y emprendedor del arequipeño»[76]. Pero fue abandonado en 1845, luego de numerosas demoras y obstáculos[77].

71. AAA/Civ (24-I-1825), «Expediente sobre la calle nueva de San Francisco»; y *El Republicano*, 18 de julio de 1829, 1.
72. ARAR/Pref (3-I-1851), «Petición de Don Felipe Ramires, contratista de alumbrado»; y (3-VII-1852), «Petición de Don Mariano Cornejo sobre la dificultad de cobrar la pención de serenasgo y alumbrado».
73. *El Republicano*, 26 de septiembre de 1829, 4; 3 de octubre de 1829, 5; y 10 de octubre de 1829, 4.
74. *El Republicano*, 24 de octubre de 1829, 2.
75. Ibíd., y *El Republicano*, 31 de octubre de 1829, 1-5.
76. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 348.
77. Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 362.

Además de mejorar la agricultura, los diputados se dieron cuenta de que la economía arequipeña necesitaba diversificarse. Ellos auspiciaron medidas que buscaban revivir la minería en la región, pero estaban particularmente interesados en promover la industria. En 1829, el empresario francés Esteban Foleaud se ofreció a demostrar «la riqueza que enserraba el pais en sus lanas aún en las más ordinarias», a cambio de 400 pesos para ayudar a pagar los costos de enviar maquinarias a Arequipa para una fábrica textil. La asamblea lo respaldó entusiastamente. Cuando el Prefecto les informó que no estaban autorizados a efectuar semejante gasto, los diputados acordaron solicitarlo al gobierno central a nombre de Foleaud y uno de ellos incluso se ofreció a hacerle un préstamo personal[78].

Las lanas eran el futuro de la economía arequipeña, pero la mayor parte de ellas sería exportada a Europa para ser procesada y reimportada como telas[79]. El Prefecto intercedió dos veces ante el gobierno central, todavía en 1852, para ayudar a una compañía local a abrir una fábrica textil. En respaldo de la solicitud, señaló que «[l]a situación industrial y mercantil de Arequipa, Sr. Ministro, es especial en su género: posée una infinidad de hombres aptos para el comercio y para la industria, y no tiene en realidad ni industria ni comercio-[sino que su economía es] puramente agrícola, en una escala que no guarda la debida proporción con las necesidades reales de sus habitantes, desde que la población crece, mientras que los recursos naturales permanecen estacionarios, por la falta de nuevos terrenos cultivables»[80]. Con empleo, advertía indirectamente, los arequipeños podrían no estar tan inclinados a causar «escándalos». Sin embargo, el Ministro de Hacienda simplemente archivó la carta.

En lugar de recibir asistencia del gobierno central para implementar sus planes, los arequipeños debían vérselas con un Estado que era por lo menos tan exigente y centralizador como la corona española. En 1832, los diputados se quejaron de este modo: «Carentes de fondos del presupuesto imaginario concedido por ley, uno se ve tentado de creer que su creación [de la asamblea] tuvo el objeto de unir la representación de las provincias para que

78. Suplemento a *El Republicano*, 11 de julio de 1829, 1; 25 de julio de 1829, 5; 22 de agosto de 1829, 4; y 29 de agosto de 1829, 1.
79. Manuel Burga y Wilson Reátegui, *Lanas y capital mercantil en el sur: la Casa Ricketts, 1895-1935* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981); y Flores Galindo, *Arequipa y el sur andino*.
80. AGN, Hacienda H-1-1, O. L. 372, Núm. 287 y 289 (1852), carta fechada el 3 de junio del Prefecto al Ministro de Hacienda.

durante noventa días puedan lamentar juntos la ruina de sus comunidades nativas»[81].

Una pesada carga fiscal había sido uno de los agravios con España, pero el Estado republicano introdujo varios impuestos nuevos. Mientras que solo la población indígena había pagado tributo durante el período colonial, después de la Independencia las castas y los clérigos fueron añadidos a los padrones; a otros les fueron gravados sus ingresos o propiedades urbanas[82]. El gobierno de Lima parecía ser insaciable, en especial en lo que respecta a su presupuesto militar. Después de que el primer prefecto protestara repetidas veces porque no había excedente alguno en el tesoro local que se pudiera enviar para la defensa nacional, el Ministro de Hacienda comenzó a recurrir a los préstamos forzosos[83]. La viajera francesa Flora Tristán caricaturizó, con su humor sardónico, a los hombres acaudalados que veía pasar por su ventana camino a entregar sus sacos de dinero. Pero, para la élite arequipeña, no era cosa de risa[84]. Cuando el gobierno perturbó aun más la economía local al requisar tropas, mulas y alfalfa, la carga sobre todas las clases se hizo intolerable[85].

La respuesta inicial de los arequipeños a estas crecientes demandas fue la misma que dieron a los impuestos coloniales: la evasión. Cuando el tesoro presentó cargos en contra del subprefecto Manuel Amat y León por no cobrar casi 35.000 pesos en impuestos, este proclamó que había «una especie de conspiración que han hecho los contribuyentes» y se quejó de que todos sus esfuerzos no le habían ganado nada fuera de «mil insultos y papeles

81. Citado en Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 334.
82. Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 336-41. Para un cuadro global del sistema fiscal posterior a la Independencia, véase Nils Jacobsen, «Taxation in Early Republican Peru, 1821-1851: Policy Making Between Reform and Tradition», en Reinhard Liehr, ed., *América Latina en la época de Simón Bolívar* (Berlín: Colloquium Verlag, 1989), 311-29.
83. Véase la correspondencia entre el Prefecto de Arequipa y el Ministro de Hacienda, desde el 4 de diciembre de 1827 al 20 de agosto de 1829, en AGN, Hacienda H-1-1, O. L. 163, Núm. 319; O. L. 174, Núm. 79; O. L. 174, Núm. 102; O. L. 174, Núm. 196; O. L. 174, Núm. 238; O. L. 185, Núm. 3; O. L. 185, Núm. 27; y O. L. 185, Núm. 213.
84. Tristán, *Peregrinations of a Pariah*, 158-65. Para la oposición del obispo Goyeneche y otros clérigos, véase AGN, R. J. (Ministerio de Justicia): Ministerio de Gobierno y Relaciones Exteriores, Leg. 162, cartas de Goyeneche fechadas el 4 de octubre de 1833 y el 1 de junio de 1834; AGN, Hacienda H-1-1, O. L. 270, Núm. 155 (carta fechada el 15 de julio de 1839); BNP doc. D11600 (1836), «Los Señores Goyeneche contra el ex-Prefecto Manuel Cuadros»; y BNP doc. D11051 (1841), «El Presbítero Gabino Ullaur contra el prefecto».
85. Para numerosas quejas, véase la correspondencia entre los prefectos de Arequipa y el Ministro de Guerra entre 1828 y 1850, en AHMP (CEHMP), Legs. 3, 4, 6, 8, 9, 10, 13, 14, 16, 25, 29.

publicos injuriosos»[86]. No transcurriría mucho tiempo antes de que los arequipeños pasaran de la resistencia pasiva a la activa, uniéndose a las luchas de las guerras caudillistas en un esfuerzo por conseguir políticas más favorables de parte del Estado.

En 1834, Arequipa se levantó en armas contra el caudillo conservador Agustín Gamarra y en respaldo del presidente electo Luis José de Orbegoso. La mayoría de los pobladores respaldaba la alianza de este último con el presidente boliviano Andrés de Santa Cruz y la resultante Confederación Perú-Boliviana, que hizo del sur un estado independiente entre 1836 y 1839. Después del retorno de Gamarra al poder, los arequipeños se rebelaron en varias ocasiones bajo las banderas de Manuel Ignacio de Vivanco. Cuando este fue derrotado militarmente en 1844 por Ramón Castilla, sus seguidores se volvieron a las urnas. Durante la campaña presidencial de 1849 a 1851, la ciudad fue escenario de constantes choques entre los partidarios de Vivanco y los de José Rufino Echenique, el sucesor escogido por Castilla.

Durante su última batalla en Arequipa, Vivanco escribió sobre la alegría que sentía «al verla resplandeciente en medio de sus verdes campos como un precioso diamante rodeado de ricas esmeraldas»[87]. Según la tradición, Castilla supuestamente replicó: «Bah, Arequipa no es si no un burro blanco en medio de un alfalfar»[88]. Por lo tanto, parece irónico que, cuando Arequipa volvió a levantarse en enero de 1854 —esta vez contra el presidente Echenique—, fue Castilla quien entró al pueblo y enarboló la bandera de la revolución. Advirtiendo, tal vez, que Castilla había incorporado muchas de sus demandas a su plataforma, la población decidió pragmáticamente ponerse por una vez del lado victorioso. Los arequipeños no abandonaron su activismo político. Sin embargo, en adelante, no cuestionarían directamente

86. ARAR/Pref (22-V-1831), «Contra el Sub-Prefecto del Cercado Don Manuel Amat y León por deudas». Para otros casos de deudas incobrables, véase ARAR/Pref (11-IV-1829), «Contra el Gobernador del Palomar Jacinto Zevallos Laguna»; (21-I-1843), «Contra el Gobernador que fue de Sachaca Juan Manuel Delgado»; y la correspondencia entre el Prefecto y el Ministro de Hacienda en AGN, Hacienda H-1-1, O. L. 163, Núm. 272 (19 de septiembre de 1827); O. L. 163, Núm. 319 (18 de diciembre de 1827); O. L. 185, Núm. 40 (18 de febrero de 1829); O. L. 185, Núm. 83 (18 de abril de 1829); y O. L. 197, Núm. 3 (3 de enero de 1830). Véase también AGN, Hacienda H-4-1840, R. 282 (1845), Matrícula del Clero de Arequipa; y H-4-1845, R. 287 (1845), Matrícula de Indígenas de Arequipa.
87. Jorge Basadre, *Historia de la república del Perú*, 6ta ed., vol. 4 (Lima: Editorial Universitaria, 1968), 97.
88. Máximo Neira Avendaño *et al.*, *Historia general de Arequipa* (Arequipa: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1990), 475.

la hegemonía limeña, sino que más bien buscarían los mejores términos posibles para la incorporación de la región al proyecto nacional.

Este cuadro global de los años turbulentos entre 1780 y 1854, en los cuales la ciudad se transformó de bastión realista a cuna de revueltas liberales, plantea varias interrogantes sobre la participación de Arequipa en los asuntos nacionales. Es más, su liberalismo era una mezcla inusual del comercio libre con la protección de los productos locales, y de un catolicismo conservador con ideales populistas e igualitarios. Varios investigadores intentaron explicar estas aparentes paradojas. John Wibel rastreó la reorientación gradual de la élite local, de sus vínculos coloniales con el sur andino a la nueva nación centrada en Lima. En una perspectiva más «macro», Juan Carpio Muñoz propone que, en ausencia de una burguesía nacional, había tres aristocracias rivales —en Lima, Arequipa; y, en el norte, Trujillo— igualmente dispuestas a llenar el vacío de poder creado por la Independencia: «Si la aristocracia arequipeña luchó contra este arbitrario poder impuesto por la fuerza de la soldadesca, era porque ella se sentía llamada y con igual derecho que la aristocracia limeña, por hacer patria —léase: por tener acceso a la conducción política del Estado nuevo»[89]. Según su análisis, fue la riqueza del guano la que en última instancia decidió la hegemonía limeña sobre las demás regiones.

Las nuevas investigaciones sobre el liberalismo en el Perú han arrojado más luz sobre las bases económicas del papel de Arequipa en la construcción de un estado-nación. Según Paul Gootenberg, «el liberalismo arequipeño creció a partir de cuatro raíces fundamentales: una orientación general hacia el mercado en el sur, la distancia de la matriz institucional colonial de Lima, la 'opresión' por parte de las monopólicas políticas comerciales limeñas, y los incentivos de las nuevas exportaciones regionales financiadas por los británicos, como los nitratos, la quinina y las lanas»[90]. Sin embargo, la incapacidad de los liberales sureños para formar una alianza nacional después de la Independencia significó que ellos serían incorporados solo como socios menores cuando Castilla adoptó sus planes después de 1844.

Todos estos análisis son contribuciones importantes a la comprensión del desarrollo arequipeño en este período de transición, y tomaron una distancia importante con respecto a interpretaciones anteriores de la política centradas en Lima. Con todo, estos investigadores comparten un énfasis en

89. Juan Guillermo Carpio Muñoz, «Rebeliones arequipeñas del siglo XIX y configuración de la oligarquía 'nacional'», *Análisis* 11 (mayo-agosto, 1982): 36.
90. Gootenberg, «Beleaguered Liberals», 76.

la élite que únicamente pueda dar parte de la historia. Ellos muestran por qué razón la élite arequipeña favorecía las políticas económicas liberales, pero no el atractivo del liberalismo para las clases populares de la ciudad. Ni siquiera Carpio logra responder a su propia pregunta: «¿Qué misteriosa fuerza hizo pelear al conglomerado social de artesanos, chacareros, domésticos, aristócratas terratenientes y comerciantes, bajo un solo pendón y un solo caudillo?»[91].

Por supuesto que fue la élite quien medió entre Arequipa y los poderes regionales rivales, pero no lo hizo en un vacío. La tradición local reconoce la participación de las masas en las rebeliones de Arequipa, pero atribuye su papel a un amor innato de la ley, o compara sus actos con las impredecibles erupciones volcánicas y los terremotos que también azotan la región. Solo un análisis más profundo de la sociedad local puede explicar la notable cohesión de las clases arequipeñas en sus luchas contra la autoridad central y el surgimiento de una cultura política regional, que enfatizaba la homogeneidad social y la coexistencia de la igualdad y la nobleza. Los siguientes capítulos examinarán las clases populares de la Ciudad Blanca, tanto en sí mismas como en relación con la élite local. El análisis de la cultura y la sociedad populares sentará las bases para una interpretación más cabal de la función de Arequipa en estos eventos políticos.

91. Carpio Muñoz, «Rebeliones arequipeñas», 33.

II.
Clase y casta
Las ambigüedades de la identidad

Los intelectuales arequipeños de los siglos XIX y XX quisieran que creyésemos que las distinciones basadas en la clase y la raza eran tan ligeras que los habitantes de la Ciudad Blanca se unían con facilidad en los movimientos políticos. En cambio, sus antepasados consideraban que el orden natural de la sociedad era heterogéneo y jerárquico, aunque siempre armonioso. Entonces, el problema no es mostrar que tales diferencias no existían, sino cómo es que se les pudo restar importancia. Además de describir la composición económica y demográfica de la sociedad local en forma tan exacta como sea posible, este capítulo explorará las percepciones sociales que contribuyeron a las identidades de clase y étnicas.

A lo largo de toda la Hispanoamérica colonial, las élites usaron fundamentalmente dos modelos para describir la estructura social urbana. El primero empleaba consideraciones tanto económicas como culturales para distinguir la élite (descrita de diversos modos como nobles, gente decente o gente de razón) de todos los demás, a saber, los plebeyos. La división de la sociedad en dos «clases» tenía precedentes europeos, pero el contexto colonial y multirracial de América dio lugar a un segundo modelo. Luego de la Conquista, la corona dividió legalmente la sociedad en dos partes separadas: la República de Indios y la República de Españoles. Sin embargo, después de un siglo de mestizaje, se hizo difícil encajar este modelo con la realidad. Para incluir a quienes tenían una ascendencia mixta, se creó un sistema de castas que ordenaba a los diversos grupos raciales y les asignaba los derechos y restricciones legales correspondientes. Aunque las élites inventaron términos elaborados para describir las numerosas mezclas raciales, las que más comúnmente se usaron fueron español, mestizo, indio, mulato, zambo y negro (las tres últimas indicaban diversos grados de ascendencia africana)[1].

1. «Español» se refiere a los blancos, salvo que se especifique que quiere decir inmigrantes nacidos en España. El término «zambo» se usaba para describir una mezcla de indio y ascendencia africana; sin embargo, en Arequipa no se le distinguía claramente de mulato. Para una introducción al sistema de castas, véase Lyle N. McAlister, «Social Structure and Social Change in New Spain», *Hispanic American Historical Review* 43, no. 3 (1963): 349-

En el mundo ideal de los teóricos hispanos, las distinciones raciales dividirían a la población explotada y mantendrían, así, la paz y el equilibrio social. Sin embargo, para funcionar eficazmente, el modelo socioeconómico de la sociedad y el sistema de castas debieran haberse superpuesto y reforzado mutuamente. En las últimas dos décadas, los historiadores han analizado los datos de los censos de diversas regiones para determinar si las clasificaciones raciales coincidían, en realidad, con las categorías ocupacionales, y han medido las tasas de matrimonio interracial para evaluar la rigidez del sistema de castas[2]. Dichos estudios generaron un debate sobre la importancia relativa de la casta (o la raza) y la clase en la tardía sociedad colonial[3].

El actual desacuerdo sugiere que el estatus colonial, o la «calidad», era una combinación compleja de la identidad racial, la ocupación, la riqueza y las prácticas culturales[4]. Significativamente, este haz de atributos también era central para la evaluación del honor. En lugar de entrar al debate en torno a las medidas cuantitativas, este capítulo explora la experiencia vivida de la clase y la etnicidad, y las implicaciones que la identidad tuvo para la movilización política.

70; y Magnus Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston: Little, Brown, 1967). Para un excelente estudio reciente, véase R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (Madison: University of Wisconsin Press, 1994). Sobre las clases, véase Louisa Schell Hoberman y Susan Migden Socolow, eds., *Cities and Society in Colonial Latin America* (Alburquerque: University of New Mexico Press, 1986), 8-10, 321-25.

2. Como muestra, véase D. A. Brading y Celia Wu, «Population Growth and Crisis: León, 1720-1866», *Journal of Latin American Studies* 5 (1973): 1-36; John K. Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca* (Stanford: Stanford University Press, 1978); Patricia Seed, «Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753», *Hispanic American Historical Review* 62, no. 4 (1982): 569-606; y Rodney D. Anderson, «Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821», *Hispanic American Historical Review* 68, no. 2 (1988). 209-43.

3. Véase John K. Chance y William B. Taylor, «Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792», *Comparative Studies in Society and History* 19 (1977): 454-87; Robert McCaa, Stuart B. Schwartz y Arturo Grubessich, «Race and Class in Colonial Latin America: A Critique», *Comparative Studies in Society and History* 21 (1979): 421-33; McCaa y Schwartz, «Measuring Marriage Patterns: Percentages, Cohen's Kappa, and Log-Linear Models», *Comparative Studies in Society and History* 25 (1983): 711-20; John K. Chance y William B. Taylor, «Estate and Class: A Reply», *Comparative Studies in Society and History* 21 (1979): 434-42; Patricia Seed y Philip F. Rust, «Estate and Class in Colonial Oaxaca Revisited», *Comparative Studies in Society and History* 25 (1983): 703-10; y Seed y Rust, «Across the Pages with Estate and Class», *Comparative Studies in Society and History* 25 (1983): 721-24.

4. Robert McCaa, «Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-1790», *Hispanic American Historical Review* 64, no. 3 (1984): 477-501.

Desde el siglo XVIII, algunas élites provinciales criollas del Perú estuvieron dispuestas a unir fuerzas con los jefes indígenas en contra del dominio colonial, pero estas alianzas multiétnicas usualmente se rompían en el fragor del combate[5]. Después de la Independencia, por lo tanto, la mayoría de las élites eran pesimistas en lo que respecta a la incorporación de los indígenas a la nación como ciudadanos. Por ello, un objetivo de este capítulo es examinar si hubo una base potencial para una fuerte identidad contra-hegemónica entre las personas de ascendencia indígena o africana de Arequipa. El censo de 1792 clasificó oficialmente a su población como 66,8 por ciento española, 17,5 por ciento mestiza, 6,4 por ciento indígena, y 9,1 por ciento mulata y negra. Con todo, semejantes identidades étnicas no se basaban en categorías biológicas precisas, y eran, a menudo, ambiguas y cambiables[6]. La categoría de mestizo era particularmente inestable, tendiendo a fusionarse ya fuera con el grupo español, ya con el indígena, de modo que no servía como base para una identidad coherente[7]. Arequipa, claro está, no tuvo una sociedad igualitaria, pero las identidades eran lo suficientemente ambivalentes como para borrar las divisiones de casta y la dicotomía entre élite y plebe. La última sección de este capítulo explorará cómo se identificaba a sí misma la mayor parte de la población y, más sorprendentemente, que sí era aceptada como «española» (blanca) por los funcionarios locales.

Medidas y percepciones de clase

Definir clases en una sociedad preindustrial es una tarea difícil, pero las historias económicas de Arequipa enfatizan la existencia de un significativo sector medio[9]. El objetivo aquí es dar una idea general del rango de distribu-

5. John R. Fisher, «Royalism, Regionalism, and Rebellion», 232-57.

6. Para las cifras de los censos, véase Vollmer, *Bevölkerungspolitik und bevölkerungsstruktur*, 253-54. Para una advertencia en contra de la confiabilidad de las categorías raciales en los censos, véase Robert H. Jackson, «Race/Caste and the Creation and Meaning of Identity in Colonial Spanish America», *Revista de Indias* 55, no. 203 (1995): 149-73.

7. David Cahill también se pregunta qué distinguía a los mestizos de las filas inferiores de los españoles y propone que la noción de «cultura mestiza» no habría tenido sentido alguno en el período colonial. «Colour by Numbers: Racial and Ethnic Categories in the Viceroyalty of Peru, 1532-1824», *Journal of Latin American Studies* 26, no. 2 (1994): 342-45.

8. Davies, *Landowners in Colonial Peru*; Brown, *Bourbons and Brandy*; y Fernando A. Ponce, «Social Structure of Arequipa, 1840-1879» (tesis de Ph. D., University of Texas en Austin, 1980).

ción de propiedades y del ingreso derivado de diversas ocupaciones, para así introducir el reparto de personajes y explorar cómo los mismos arequipeños podían aspirar a, o identificarse con, grupos socioeconómicos específicos. Hasta las gradaciones aparentemente finas podían ser importantes en las protestaciones de honor. Es más, los intermediarios —desde profesionales a tenderos y artesanos— tenían un papel crucial en la movilización de la participación popular durante las rebeliones y movimientos políticos[9].

El límite mínimo del impuesto predial de 1833 fue un ingreso anual de 50 a 80 pesos, un monto que probablemente representaba un nivel de subsistencia elemental[10]. Las rentas rurales variaban entre 20 y 45 pesos por topo (0,35 hectáreas), con un incremento gradual a lo largo del período que media entre 1780 y 1850. Por lo tanto, quienes tenían un ingreso de 200 a 500 pesos podían ahorrar lo suficiente como para adquirir propiedades. Los precios de la tierra en el valle variaban de 100 a 200 pesos por topo, aunque uno particularmente fértil a lo largo del río Chili o cerca de la ciudad podía costar hasta 700 pesos[11]. Algunos arequipeños convirtieron sus ahorros en plata o alhajas, pero solo unos cuantos se daban el lujo de comprar esclavos, que costaban entre 200 y 500 pesos[12].

Las mayores ganancias de la élite se daban en el comercio internacional, en particular cuando Arequipa se benefició con las reformas tardo-coloniales que lo liberalizaron. El número de mercaderes que importaban artícu-

9. En un estudio de México, Torcuato S. Di Tella pide que se preste mayor atención a las finas pero importantes gradaciones socioeconómicas de los sectores trabajadores y medios, por oposición a una brecha clara entre las clases alta y baja, y propone que las clases medias urbanas fueron el actor clave en la política. Di Tella, *National Popular Politics in Early Independent Mexico*, 1-26.

10. Ponce, «Social Structure of Arequipa», 107.

11. Esta información y buena parte de la que sigue fue tomada de una muestra de registros notariales cada cinco años, entre 1780 y 1850, en el Archivo Regional de Arequipa. Elegí un notario para cada año y registré cada documento. A menudo, hubo otros notarios que trabajaban durante ese mismo año, pero no hay ninguna evidencia de que alguno se especializase en un tipo particular de contrato o área geográfica. Los notarios muestreados fueron Pedro de Figueroa (1780), Manuel González de La Fuente (1785), Ramón Bellido (1790), Rafael Hurtado (1795), Mariano de Tapia (1800), Josef Alberto de Gómez (1805), Hermenegildo Zegarra (1810), Rafael Hurtado (1815), Francisco Xavier de Linares (1820), José Nazario de Rivera (1825), Pedro Mariano Araujo (1830), Francisco de Linares (1835), Casimiro Salazar (1840), Miguel José de Chávez (1845) y Mariano Bolaños (1850).

12. En la muestra de 290 testamentos, alrededor del 36 por ciento de los testadores dejó platería o joyas a sus herederos, en tanto que únicamente alrededor del 8 por ciento declaró esclavos.

los de España creció en más del doble entre 1755 y 1787, y en 1784 los comerciantes metropolitanos más importantes, representados por los Cinco Gremios Mayores de Madrid, anunciaron que abrirían una sucursal en Arequipa[13]. Esta siguió siendo un importante centro comercial después de la Independencia al desarrollarse en Europa un mercado para las lanas del sur peruano, y los extranjeros siguieron dominando los niveles más altos del comercio de exportación e importación, aunque los británicos y otros noreuropeos comenzaron a desplazar a los españoles[14]. Sin embargo, aunque los mercaderes estaban entre los arequipeños más acaudalados, sus ingresos en el tardío período colonial eran bajos según los estándares virreinales[15].

Durante todo el período colonial, la viticultura fue la otra base importante tanto de la riqueza como del estatus de la élite de Arequipa[16]. La mayoría de los viñedos, así como las haciendas de azúcar, arroz y algodón, se encontraba cerca de la costa, a lo largo de los ríos Majes, Vítor y Tambo, pero sus propietarios preferían vivir en Arequipa y frecuentemente arrendaban sus haciendas o las dejaban al cuidado de mayordomos. Aunque las de gran tamaño eran raras, los viñedos rendían una renta anual de hasta 12.000 pesos. Las familias de la élite, a menudo, poseían más de uno, lo cual, en combinación con otras propiedades y empresas, podía rendir un ingreso considerable. Las mujeres, que según la ley española gozaban de iguales derechos de herencia que los varones, figuraron prominentemente en la agricultura comercial. En 1789, una cuarta parte de los hacendados que pagaban el diezmo del vino del Vítor eran mujeres, las que producían más vino en proporción que los varones[17].

Si bien la mayor parte de la élite urbana tenía haciendas costeras, para sus vecinos más humildes solo eran visibles sus chacras más modestas, cer-

13. Solo había cinco sucursales en todas las colonias. Véase Brown, *Bourbons and Brandy*, 88-94; y Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 146-47. Para un estudio de caso de una exitosa familia de comerciantes —los Goyeneches—, véase Carlos D. Malamud, «El fin del comercio colonial: una compañía comercial gaditana del siglo XIX», en Alberto Flores Galindo, ed., *Independencia y revolución* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1987), 37-120.

14. Véase Flores Galindo, *Arequipa y el sur andino*; Burga y Reátegui, *Lanas y capital mercantil en el sur*; y Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 364-74.

15. Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 147-48.

16. Brown, *Bourbons and Brandy*, 112-14. Para los orígenes de la economía vinícola en el siglo XVI, véase Davies, *Landowners in Colonial Peru*.

17. Brown, *Bourbons and Brandy*, 113-14. Véase también Davies, *Landowners in Colonial Peru*, 58, 114; y Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 96-112.

canas a la ciudad. El personaje arquetípico en las memorias y novelas sobre Arequipa es el chacarero, el pequeño agricultor, en oposición al hacendado «feudal». En la campiña que rodeaba a la ciudad, se cultivaban granos y otros cultivos alimenticios en propiedades de pequeño y mediano tamaño. De los 377 hacendados que pagaban el impuesto predial en 1784, el 60 por ciento no tenía más de 16 topos, y apenas un 6 por ciento tenía más de 40[18].

Un cuadro similar se desprende de los registros notariales, que incluyen propiedades exentas de impuestos. En una muestra de 220 ventas de tierra registradas, más de la mitad involucraba un topo de tierra o menos, y alrededor de otro tercio entre uno y cinco. Solamente hubo una venta de más de 50 topos. En términos del costo, no más de 200 pesos cambiaron de mano en el 42 por ciento de las ventas, y solo el 16 por ciento de los compradores pagó más de 1.000 pesos por su propiedad. Aunque las grandes haciendas tal vez cambiaban de mano con menor frecuencia y tal vez están, por lo tanto, subrepresentadas en la documentación, estos datos revelan, aun así, un activo mercado de tierras entre los minifundistas.

A lo largo de todo el período estudiado, hubo una tendencia hacia una división aun mayor de la tierra. Analizando los registros del impuesto predial rural de 1843 y 1852, Fernando Ponce encontró que el número de unidades se incrementó en 11 por ciento, en tanto que el tamaño promedio disminuyó en 8 por ciento. Sin embargo, esta tendencia no necesariamente significa un fraccionamiento en parcelas de subsistencia, puesto que el mayor incremento (20 por ciento) se dio en propiedades de tamaño mediano (5 a 9,9 topos). Aunque Ponce estima que casi la mitad de los propietarios rurales eran pequeños agricultores, él define a un considerable 38 por ciento como de ingreso medio (una ganancia anual de 50 a 499 pesos). Es más, podría argumentarse que, dado su amplio rango para los ingresos superiores (500 a 18.000 pesos), algunos en el extremo inferior podrían ser considerados parte del sector medio.

Los labradores más exitosos utilizaban una combinación de estrategias: cultivaban parte de sus tierras, arrendaban otras de sus propiedades a terceros y alquilaban parcelas de otros terratenientes[19]. Este patrón de tenencia de la tierra da credibilidad a la imagen del chacarero honesto, y muchos de estos granjeros modestos fueron movilizados durante las revueltas.

18. Brown, *Bourbons and Brandy*, 28-30. Este patrón surgió tempranamente; véase Davies, *Landowners in Colonial Peru*, 122-34, 140, 160.
19. Ponce, «Social Structure of Arequipa», 117, 228-34.

Arequipa era una ciudad provincial agrícola en donde resultaba difícil trazar fronteras estrictas entre las zonas rurales y urbanas. Algunos de los dueños de propiedades agrícolas vivían en la ciudad, ya fuera cultivando sus propias tierras o arrendándolas. En 1790, por ejemplo, Felipa Urrutia enjuició al maestro platero Matías Martínez por una deuda de 200 pesos; la corte confiscó 14 topos de sus tierras justo en las afueras de la ciudad, sembrados con maíz, trigo y papas[20].

Es más, las evidencias sugieren que, dentro de la misma ciudad, hubo un patrón similar de una extensa posesión de propiedades. Las grandes casonas del centro de la ciudad eran propiedad de familias prestigiosas que tallaban sus armas en las portadas de piedra. No obstante, la propiedad de los predios urbanos era accesible a un gran segmento de la población. En una muestra de 290 testamentos, las dos terceras partes de las mujeres y la mitad de los hombres reclamaban por lo menos parte de edificios o solares urbanos. Al excluir a las personas demasiado pobres como para dejar testamentos, estas cifras no reflejan la verdadera tasa de propiedad de casas en Arequipa, pero sí sugieren que fue más elevada que el mero 1,7 por ciento de la población de Ciudad de México que poseía casas en 1813[21]. Cuando el gobierno republicano fijó un nuevo impuesto del 3 por ciento a las propiedades urbanas, fue sumamente difícil cobrarlo. En 1831, el subprefecto de Arequipa, quien debía 4,500 pesos en impuestos no cobrados, explicó que aunque había numerosos contribuyentes en los padrones, la mayoría poseía casas pequeñas y únicamente se les tasaban unos cuantos reales[22].

De los 89 solares incluidos en la muestra de registros notariales, casi la mitad (47 por ciento) fue valorizada en 200 pesos o menos, y otro 39 por ciento costó entre 200 y 500 pesos. Apenas 13 por ciento de los compradores pagó más de 500 pesos. Otras 133 compras de predios urbanos incluían inmuebles, ya fueran casas o tiendas; de ellos, el 35 por ciento fue valorizado en menos de 500 pesos y el 23 por ciento costó entre 500 y 1.000 pesos. Estas transacciones representan un amplio corte transversal de la sociedad local. En 1780, por ejemplo, la mulata Bernarda Barreda vendió el solar que su padre, un esclavo liberto, había heredado de sus antiguos amos; la esposa

20. ARAR/Cab/Civ (28-IV-1790), «Doña Felipa Urrutia contra Matías Martínez».
21. Steve J. Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 35.
22. ARAR/Pref (22-V-1831), «Los Administradores del Tesoro contra Don Manuel Amat y León». La situación había cambiado poco para 1844; véase AGN, Hacienda H-4-1865, R. 306, Predios Urbanos.

del cacique de Yanahuara le pagó 600 pesos[23]. En 1815, María Cansino, una mujer indígena de la parroquia urbana de Santa Marta, vendió un solar en la calle de San Bernardo a Francisco Talavera en 1.080 pesos[24]. El precio más alto en la muestra fue el de 7.500 pesos pagados en 1850 por el Dr. Miguel Abril, Juez de la provincia de Caylloma, por una casa frente al convento de Santa Catalina[25].

Diversas ocupaciones urbanas podían brindar ganancias suficientes como para invertir en pequeñas propiedades. Muchos ganaban sus ingresos indirectamente en el sector agrario. Las mujeres, en particular, figuraban prominentemente no solo en la agricultura, sino también en la venta y procesamiento de los productos cosechados. Por ejemplo, en sus testamentos, muchas enumeraron deudas de granos. Buena parte del maíz cultivado en la campiña era convertido en la tradicional bebida fermentada conocida como chicha. Las mujeres la fabricaban y la vendían en las chicherías. También hacían pan con la cosecha local de trigo; de las 94 panaderías en funcionamiento en 1780, 69 eran propiedad de mujeres o eran administradas por ellas[26]. Cuando Isidora Gutiérrez pidió la separación eclesiástica de su marido en 1819, pudo reclamar la propiedad de su panadería porque esta era una «ocupacion propia de mujeres y no de hombres»[27]. Las panaderías de Lima, en cambio, eran empresas relativamente grandes que empleaban mano de obra esclava y presidiaria[28].

El sector comercial también comprendía una amplia gama de ingresos. Debajo de los comerciantes internacionales, se hallaba un significativo sector medio de mercaderes de productos locales. La importación de productos alimenticios de la sierra era dominada por rescatistas indígenas. Los forasteros indios (inmigrantes o sus descendientes) de Yanahuara y Cayma, por ejemplo, sostenían que los originarios de esas comunidades estaban celosos de su éxito en el comercio[29]. En 1804, el protector de naturales se quejó de

23. ARAR, notario Pedro de Figueroa, 11 de diciembre de 1780.
24. ARAR, notario Rafael Hurtado, 17 de junio de 1815.
25. ARAR, notario Francisco Paula Gonzales, 17 de septiembre de 1850.
26. AMA, LAR, Núm. 1 (1780), informe fechado el 19 de junio de 1780, sobre la cantidad de trigo consumida cada mes en las panaderías.
27. ARAR/Int/Crim (5-VII-1819), «Isidora Gutiérrez contra Patricio Texada».
28. Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y plebe: Lima, 1760-1830* (Lima: Mosca Azul Editores, 1984), 165-67.
29. ARAR/Int/Ped (24-XI-1807), «Los indios forasteros de Yanahuara protestan los abusos de los originarios».

que un cacique de la sierra estaba acosando a los indígenas que iban de la parroquia de Santa Marta a pastar su ganado en la sierra y regresaban con productos que vender. Según el protector, varios hasta habían abandonado el comercio, «padeciendo esta Ciudad por concequencia la falta de proviciones»[30]. Aunque muchos de estos rescatistas indígenas solamente ganaban lo suficiente para pagar su tributo, algunos sí lograron ahorrar[31].

Además de los comerciantes internacionales y regionales, numerosos mercaderes locales abastecían el mercado urbano; estos iban desde tenderos que trataban en importaciones de lujo a mujeres que vendían frutas y verduras en la plaza. De 1827 a 1848, entre 236 y 536 tenderos se inscribieron anualmente para pagar impuestos, y el censo de 1859 enumeró 700 mercaderes (con un promedio de ocho por cuadra)[32]. Aunque la evasión fiscal muy probablemente llevó a la subrepresentación, tanto del número de negocios como de sus ganancias, las fuentes por lo menos nos dan información relativa. Las tiendas variaban entre unos cuantos grandes «almacenes» de importación poseídos casi exclusivamente por extranjeros, quienes declararon una ganancia anual promedio de 3.360 pesos, a las «tiendas», que probablemente vendían algunos bienes importados y reportaban en promedio 168 pesos, y las pulperías, que producían un ingreso inferior a 106 pesos. Las mujeres figuraban prominentemente en el comercio minorista, poseyendo alrededor de la mitad de las tiendas, pero se concentraban en las pequeñas pulperías y declararon un ingreso anual más bajo[33]. Estas tiendas daban una vida cómoda a muchos hombres y mujeres de Arequipa y, como veremos, servían como centro social de los barrios.

Mientras que los tenderos podían considerarse a sí mismos parte del sector medio, otros «comerciantes» se ganaban la vida en las márgenes de la venta al por menor. Las calles de Arequipa estaban tan atiborradas de ven-

30. ARAR/Int/Ped (21-VII-1804), «José Gervacio de Lastarria protesta los abusos del Cacique de Layo y Pichigua». Véase también ARAR/Int/Ped (12-IX-1785), «Antonio y Gregorio García piden que se le mande al Cacique de Azángaro que no les cobre tributo».
31. Véanse, por ejemplo, ARAR/Int/Crim (22-VII-1802), «Prueba por parte de Pascual Calderón en la causa que le sigue Sebastiana Vera»; (5-I-1820), «Don José Félix Delgado contra José León Aro»; y ARAR/Int/Adm (10-XI-1810), «Don Josef Jacobo Casaperalta, Cacique de Chivay, pide que Manuel Guanturo se traslade al pueblo».
32. La información sobre los impuestos fue proporcionada por Belford Betalleluz, quien obtuvo sus estadísticas de las matrículas de patentes de los gremios en AGN, Hacienda H-4, Sección de Contribuciones. La información del censo de 1859 es de Ponce, «Social Structure of Arequipa», 172.
33. Estas estadísticas se basan en los datos de Betalleluz.

dedores informales en los siglos XVIII y XIX como lo están hoy en día. Según el Padre José María Blanco, que la visitó en 1835, todos los niveles del comercio estaban representados en la plaza principal. Los edificios de piedra albergaban a más de cuarenta tiendas, incluyendo varias tabernas, un café y una heladería. Afuera de sus puertas, a lo largo de las arquerías, se reunían vendedores ambulantes que colocaban diversos artículos en mesas, en puestos de venta y colgando de sogas. A Blanco le llamaron la atención en particular las mujeres que vendían zapatos: «Todo el día permanecen sentadas allí, rodeadas de perros y de sus hijos tiernos, molestando la vista y los oídos con la inmundicia y los chillidos de éstos. Los zapatos no los tienen agrupados, ni en canastos, sino esparcidos por el suelo, y los compradores campesinos se atraviesan muchas veces en él para probarlos si están acomodados a sus pies»[34]. Entre tanto, los que vendían comida se sentaban debajo de toldos en el centro de la plaza, donde estaban organizados según sus productos.

Por supuesto que no todos podían ganarse la vida vendiendo artículos; algunas personas tenían que hacerlos. Los ciudadanos más acaudalados acudían a las tiendas de artesanos especializados tales como relojeros y plateros, pero hubo muchos más zapateros, sastres, sombrereros y carpinteros que atendían a una amplia clientela. La economía agrícola de Arequipa también demandaba los servicios de numerosos herreros y silleros. Y si bien la ciudad importaba buena parte de sus telas, ella tenía sus propios hilanderos, tejedores, tintoreros y curtidores, muchos de ellos indígenas y mujeres[35].

Al igual que en la agricultura y en el comercio, el sector manufacturero tenía una serie de niveles de ingreso, y algunos artesanos sí llevaban un vida acomodada. Las ocupaciones más calificadas brindaban los ingresos más altos; según los registros fiscales republicanos, los relojeros declaraban ganancias que se acercaban a las de los profesionales[36]. Las ganancias en la mayoría de los oficios fluctuaban de día a día, dependiendo de la demanda. El maestro sastre don Antonio Morales declaró, en 1834, que el ingreso de su oficial probablemente era en promedio de 6 reales diarios[37]. A ese nivel, el

34. Blanco, «Diario del viaje del Presidente Orbegoso al sur del Perú», 147.

35. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 53; y Alejandro Málaga Medina, *Arequipa: estudios históricos*, vol. 1 (Arequipa: Biblioteca Arequipa, 1981), 68-75.

36. Los relojeros reportaban ingresos anuales de alrededor de 185 pesos, en comparación con 140 pesos para los procuradores y 160 pesos para los agrimensores.

37. ARAR/CS/Crim (19-VIII-1834), «Contra Mariano Villegas por rapto y estupro». El barbero Alfonso Linares reportó que sus ganancias diarias fluctuaban entre nada y un peso; AAA/Pen (25-I-1790), «Contra Alfonso Linares por amancebamiento».

ingreso anual de un artesano fácilmente podía llegar a los 200 pesos. Para 1862, el Cónsul británico informaba que los trabajadores de Arequipa ganaban entre 6 y 8 reales diarios, en tanto que los artesanos tenían salarios anuales de hasta 400 pesos[38]. En el extremo inferior de la escala, las mujeres que hilaban y teñían telas tenían una ganancia mínima de 1 ó 2 reales al día, lo que bastaba para complementar el ingreso familiar[39].

Los gremios potencialmente podrían haber fomentado una identidad basada en el oficio, o incluso una incipiente solidaridad de clase trabajadora. Los hombres de un mismo oficio ciertamente socializaban juntos, como nos enteramos por aquellas ocasiones en que alguna disputa empañaba su jovialidad. El zapatero remendón Carlos Champi, por ejemplo, llevó a su amante a una cena dada por el maestro zapatero Hermenegildo Anaya, pero la esposa de este último se rehusó a darle un lugar en la mesa a la pareja adúltera[40].

Con todo, las raras apariciones de los gremios en la documentación oficial sugieren que, en este período, sus actividades formales por lo menos fueron débiles en Arequipa. Las únicas referencias a los exámenes necesarios para alcanzar el grado de maestro provienen de registros de las profesiones más calificadas, como las de ensayador, relojero y agrimensor[41]. Hasta los funcionarios del gremio de plateros tenían que pedirle al Intendente que les ayudara a hacer que los miembros cumplieran con sus ordenanzas. Ellos se quejaban de que los aprendices se mudaban de una tienda a otra y que, por lo tanto, jamás recibían los seis años de preparación requeridos, seguidos por un examen. Aun peor, sostenían los maestros, los oficiales no calificados recibían trabajos por cuenta propia, un «vicio» que asociaban con la venta de plata robada. Cuando el Intendente ordenó a todos los plateros que cumplieran con las ordenanzas, cuatro oficiales presentaron una indignada protesta,

38. Heraclio Bonilla, ed., *Gran Bretaña y el Perú*, vol. 4, *Informes de los cónsules: Islay, Mollendo, Arica e Iquique, 1855-1913* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976), 137.

39. Brown, *Bourbons and Brandy*, 70.

40. AAA/Pen (20-X-1784), «Paula Cáseres contra su esposo Carlos Champi y Rafaela de Tal por sevicia y adulterio».

41. ARAR/Int/Ped (5-V-1803), «Mariano Zevallos pide que se le examine en el oficio de albeitería»; ARAR/Int/Adm (23-XI-1805), «Don Juan de Dios Salazar pide título de agrimensor público»; (30-I-1807), «Don Mariano Blas de Tapia, medidor y tasador, pide título»; (3-III-1809), «Don Francisco Gámez, Teniente de Cosmógrafo Mayor, pide que se le confirme en su puesto»; y (19-V-1809), «Don Juan de Dios Salazar reclama el puesto de Teniente de Cosmógrafo Mayor».

sosteniendo que siempre habían tenido el derecho a trabajar independientemente[42].

La distancia social entre maestros y oficiales era aun menos marcada, y las relaciones más informales, en los oficios que requerían menor preparación. A Gregorio Ramos, un inmigrante indígena a la ciudad, se le dijo que era fácil encontrar trabajo en los suburbios. Era un buen consejo. El sastre Matías Talavera lo contrató sin siquiera saber su apellido y comenzaron a comer juntos. Talavera, sin embargo, tal vez lamentó su decisión cuando Ramos se peleó en una chichería local y mató accidentalmente al marido de la dueña[43]. Cuando los sastres Mariano Goysueta e Ignacio Molina discutieron en torno a contratos militares en 1824, el primero sostuvo ser un maestro «en que varias personas de primero rango de esta ciudad depositan la confianza de su[s] obras». Molina replicó que ambos eran oficiales. Sea cual fuere su rango, ambos habían aceptado contratos independientemente[44].

La influencia de los gremios se vio erosionada aun más por los artesanos que trabajaban en diversos oficios. Ya en 1814, Felipe Beltrán sostuvo ganar como pintor, bordador, sillero, hojalatero, carpintero, herrero y «cuetero»[45]. Esta tendencia a las ocupaciones múltiples se incrementó después de la Independencia, cuando las importaciones baratas tal vez redujeron un mercado ya perturbado por las guerras. Cuando el colombiano Pedro Pontón fue llevado ante la corte acusado de agresión en 1828, dijo que «su ocupacion es la de sastre, sapatero, comerciante y qualquiera de aquellos exercicios que le tienen mas cuenta»[46]. Pedro Romero fue acusado de robo en 1831; aunque se identificó como sastre, había trabajado antes como chocolatero y como peón en una hacienda en el valle de Tambo[47]. Remendar zapatos, en particular, parecía ser un oficio fácil de aprender y de combinar con trabajos eventuales. José María Madaleno y José Torres eran trabajadores migrantes que laboraban tanto en las haciendas costeñas como en las

42. ARAR/Int/Adm (9-VI-1808), «Sobre que los Maestros Plateros cumplan sus deberes». Para un caso similar entre los herreros, véase ARAR/Int/Adm (19-XI-1803), «Recurso del Gremio de Herrería». Los gremios también fueron débiles en Chile colonial; véase Mario Góngora, «Urban Stratification in Colonial Chile», *Hispanic American Historical Review* 55, no. 3 (1975): 442-44.

43. ARAR/Int/Crim (24-XI-1803), «Contra Gregorio Ramos por homicidio».

44. ARAR/Int/Crim (17-VIII-1824), «Mariano Goysueta contra Ignacio Molina».

45. AAA/Pen (3-X-1814), «Felipe Beltrán contra Teresa de La Torre».

46. ARAR/CS/Crim (28-X-1828), «Contra Pedro Pontón».

47. ARAR/CS/Crim (25-XI-1831), «Contra Pedro Romero por robo».

chacras alrededor de la ciudad; sin embargo, cuando fueron arrestados por vagancia en 1831, habían estado haciendo zapatos durante dos semanas[48].

Los artesanos menos calificados, como los zapateros, tal vez se encontraban cerca de las filas de los peones, que ganaban 4 reales los días en que lograban encontrar trabajo[49]. La población de la región había crecido durante todo el siglo XVIII y, para la década de 1760, el trabajo asalariado estacional había superado a la esclavitud en las haciendas costeñas[50]. Los viñedos requerían trabajadores para la poda y la cosecha, y las chacras de la campiña, que tenían varias cosechas al año, también requerían ayuda estacional[51]. En 1829, el Prefecto de Arequipa informó que era difícil compilar los padrones fiscales, porque demasiadas personas eran trabajadores migrantes[52].

Los tribunales también tenían problemas para encontrar sospechosos y testigos. En palabras de un abogado defensor, «entre [la] Gente Pobre principalmente es demaciado continuo el flujo, y reflujo de entradas, y salidas de la ciudad, por cortos, o largos viajes, dirigidos, cuan siempre, a buscar la subsistencia»[53]. Es más, una reserva creciente de indios sin tierra se unió a las filas de los jornaleros. Ya en 1796, la comunidad indígena de Characato se quejó de que una escasez de tierras comunales obligaba a muchos de sus integrantes a emigrar a los valles en busca de trabajo, «abandonando a sus pobres mugeres, é hijos de que ha resultado el padecer un cumulo grande, y miserias»[54].

Hasta ahora, el estudio de las tendencias económicas en Arequipa entre 1780 y 1850 solamente es indicativo y revela un cuadro mixto. A lo largo de este período, Arequipa fue una de las regiones económicamente más di-

48. ARAR/Pref (21-XI-1831), «Sobre investigarse la conducta de Ramón Llerena, José María Madaleno y José Torres».

49. AMA, LCED 6 (1788), «Cuenta y razón de lo que se va gastando en la fábrica de las covachas del puente».

50. Brown, *Bourbons and Brandy*, 48.

51. Para una lista de los nombres de los trabajadores, los días trabajados y los salarios, véase ARAR/Int/Adm (14-I-1816), «Cuentas para 1815 de Doña Gabriela de Benavente y Silva, hacendada de viña, Valle de Vítor».

52. AGN, Hacienda H-1-1, O.L. 185-40, carta fechada el 18 de febrero de 1829.

53. ARAR/CS/Crim (12-VIII-1833), «Contra Juan Ibáñez y Casimiro Corrales». Véase también ARAR/CS/Crim (20-IX-1829), «Contra Pablo García»; (4-X-1831), «Contra Dionicio Molina y Don José María Landa»; (10-IX-1833), «Contra Micaela Salas»; (3-IX-1848), «Contra Faustino Corrales y Manuel Delgado»; y (6-II-1840), «Contra Pedro Flores, Martín y Manuel Sanabria».

54. ARAR/Int/Adm (6-IV-1796), «Contra el cacique de Characato por deudas por tributos».

por valor de casi 100.000 pesos, incluyendo uno de los viñedos más grandes de Vitor. Goyeneche fue adquiriendo más propiedades durante toda su carrera, entre ellas Guasacache, la gran hacienda (500 acres) en el valle de Arequipa, que arrendaba a cuarenta inquilinos. Sus hijos también fueron exitosos: Pedro Mariano estudió derecho y eventualmente fue nombrado a la audiencia de Lima, José Manuel entró al ejército y alcanzó el grado de brigadier general, y José Sebastián fue Obispo de Arequipa y posteriormente Arzobispo de Lima. Juan Mariano, un cuarto hijo, se casó con la adinerada heredera local María Santos Gamio y administró las empresas de su padre, con lo que aseguró que la familia continuara siendo una de las más acaudaladas de Arequipa hasta bien entrado el siglo XIX[61].

Sin embargo, las historias de éxito como la de Goyeneche eran raras. Para mediados del siglo XIX, solo Juan Mariano Goyeneche y Pío Tristán tenían riquezas netas de más de un millón de pesos, y un puñado de familias contaba con fortunas de alrededor de 300.000 pesos[62]. En cambio, entre 1770 y 1830, por lo menos diecinueve familias de Ciudad de México valían entre uno y cuatro millones de pesos[63]. Ya en el siglo XVII, Arequipa tenía una gran «aristocracia de segunda fila» que contaba con una fortuna y propiedades apenas moderadas, pero que copiaba las prácticas sociales de la alta élite[64]. Para evitar fragmentar los patrimonios, los hijos de las familias notables, a menudo, ingresaban a las profesiones civil y eclesiástica. De todas las ciudades provinciales, Arequipa tenía la representación más grande de abogados en la asociación profesional de Lima[65]. Y estos juristas desempeñarían una función central en el desarrollo de las ideologías políticas locales.

La ciudad también tenía su parte de clérigos, notarios, agrimensores, tasadores y médicos que, según observase un sacerdote, «matan aquí con la

61. Para los Goyeneches, véase Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 87-88, 138, 168; Brown, *Bourbons and Brandy*, 93, 105, 108-9, 120-22, 146, 200, 257; y Carlos Malamud, «Relaciones familiares, comercio y guerra de independencia (1808-1828), los Goyeneche» (tesis de licenciatura, Universidad Complutense, Madrid, 1978).

62. Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 100-101, 139-40, 360. En 1829, el Prefecto se quejó de que era difícil cobrar los préstamos forzosos, pues solo había cuatro o cinco personas acaudaladas en la ciudad. Véase AGN, Hacienda H-1-1, O. L. 185, Núm. 3c, 3 de enero de 1829. Véase también Brown, *Bourbons and Brandy*, 109-11.

63. Ladd, *The Mexican Nobility*, 184-85.

64. Davies, *Landowners in Colonial Peru*, 156.

65. Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 161-97.

misma libertad que en París y Londres»[66]. Los sectores profesionales de la élite comenzaron a fusionarse con el sector medio arequipeño de tenderos, pequeños comerciantes, artesanos y chacareros. Por último, en las relaciones de la población local y los visitantes, faltan por igual las escandalosas descripciones de la pobreza y el crimen comunes en ciudades más grandes. El intendente Salamanca, por ejemplo, aseguró a sus superiores que jamás había tolerado vagos, pero añadió suponer «que muy pocos de esa clase se havrian presentado en esta ciudad capital»[67].

Por lo tanto, en vez de mostrar una rotunda división entre élite y plebe, la estructura social de Arequipa se caracterizaba por unas sutiles gradaciones de la riqueza y el estatus. Por ejemplo, resulta difícil separar los testamentos en categorías socioeconómicas claras. Muchos testadores que anteponían el honorífico «don» o «doña» a su nombre tenían pocas pertenencias que dejar a sus herederos. Don Ildefonso Uria, por ejemplo, declaró no tener bienes «porque se halla enteramente pobre, ni siquiera tiene con que medicamentarse»[68]. Algunos tal vez provenían de familias respetables que tenían una mala racha.

De otro lado, don Juan de Dios Delgado probablemente sentía haberse ganado su «don» a lo largo de su exitosa vida como un chacarero arquetípico. Delgado sostuvo que él y su esposa habían comenzado con apenas 45 fanegas de maíz y una mula; para el final de su vida, podía declarar una casa en la ciudad, una tina de jabón en Yura, varias chacras, numerosos animales y varios artículos de plata[69]. Es más, incluso si un hacendado de la élite no derivaba su fortuna principal de sus propiedades locales, sus vecinos más humildes podían seguir identificándolo como un compañero chacarero. Los artesanos, pequeños comerciantes y labradores (aunque no los sirvientes y jornaleros) podían identificarse social y culturalmente con un sector medio de la sociedad. Los integrantes de dichos grupos eran quienes influían

66. Juan Domingo de Zamácola y Jáuregui, *Apuntes para la historia de Arequipa* (1804; reimpresión, Arequipa: Primer Festival del Libro Arequipeño, 1958), 31.

67. Fisher, *Arequipa 1796-1811*, 37.

68. ARAR, notario Hermenegildo Zegarra, testamento fechado el 8 de febrero de 1810. Para unos cuantos ejemplos similares, véase el notario Manuel González de La Fuente, Doña Marcela Velásquez, 10 de enero de 1785; notario Mariano de Tapia, Doña Micaela Espinosa y Díez, 16 de junio de 1800; notario Francisco Xavier de Linares, Doña Sebastiana Rivera y Recalde, 7 de julio de 1820; y notario José Nazario de Rivera, Doña Micaela Valencia y Bedrigal, 21 de febrero de 1825.

69. ARAR, notario Casimiro Salazar, 21 de febrero de 1840. Esta propagación del «don» comenzó en el siglo XVII. Véase Davies, *Landowners in Colonial Peru*, 154-56.

significativamente en los cambiantes significados del honor y desempeñaron un papel crucial en la política local. Y así como en Arequipa las fronteras de clase eran borrosas, así también sucedía con las divisiones étnicas.

Los indios de Arequipa

El censo de 1792 identificó al 16,8 por ciento de la población del valle de Arequipa como indígena, la mayor parte de ella en las aldeas que rodeaban la ciudad. Aunque constituían una población considerable y distintiva, diversas dinámicas operaban en contra de la formación de comunidades cohesivas que podrían haber conformado una base para la movilización política. Durante su visita, el intendente Álvarez y Jiménez señaló que los indígenas en las aldeas alrededor de la ciudad estaban sumamente aculturados, y que los sacerdotes no necesitaban saber su lengua, el quechua[70]. De hecho, la población indígena vivía al lado de otros grupos étnicos con los que se entremezclaba, tanto en el campo como en la ciudad.

Los indios eran conscientes de su estatus especial en la legislación española, en particular de su acceso a las tierras comunales, e hicieron todos los esfuerzos posibles para aprovecharlo al máximo. Sin embargo, a medida que esas ventajas disminuían en el transcurso del período estudiado, así también sucedió con el número de personas dispuestas a adoptar una identidad indígena públicamente. Por lo tanto, a diferencia de algunas otras regiones de Latinoamérica, aquellos indios que participaban en la política republicana lo harían fundamentalmente como particulares antes que por estar representados por las autoridades comunales.

A pesar de las tempranas reglamentaciones coloniales que prohibían a las personas de raza mixta vivir en comunidades indígenas, las aldeas alrededor de Arequipa eran étnicamente diversas. De hecho, en algunos casos, los indios constituían una minoría de la población (véase el cuadro 2.1). El cura de Cayma, Juan Domingo de Zamácola y Jáuregui, aprobaba estas mezclas argumentando que los solares urbanos debían venderse a «mestizos españoles» que podían vigilar a los indios y enseñarles buenos hábitos. Ya había suficientes que no eran indígenas en esta parroquia, de modo que Zamácola, asimismo, propuso integrarla para que todos sus residentes, y no solo los indios, asistieran a la iglesia local. Señaló así que «[e]n la misma familia acontece que el marido sea parroquiano de Cayma y su mujer de la Catedral

70. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 163, 204, 209, 226, 249, 278.

o al contrario». Se quejó también de que hasta sus propios sirvientes asistían a la misa de la catedral[71]. La afirmación hecha por Zamácola también implica que había matrimonios entre indígenas e integrantes de otros grupos étnicos. De igual modo, la aparente homogeneidad de Yanahuara solo existía sobre el papel. Un empadronador eclesiástico anterior había señalado que él no contaba los numerosos «cholos, mestizos, zambos, negros, y españoles» de Yanahuara porque eran feligreses de la catedral de Arequipa[72].

Cuadro 2.1 Población de las parroquias rurales, valle de Arequipa, 1792

	Indígenas	Españoles	Mestizo	Ascendencia africana
Yanahuara	1.466 (100,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)
Cayma	812 (25,8%)	2.336 (74,2%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)
Tiabaya	287 (21,6%)	918 (69,0%)	118 (8,9%)	8 (0,6%)
Paucarpata	756 (22,5%)	2.096 (62,5%)	420 (12,5%)	81 (2,4%)
Chiguata	508 (59,8%)	255 (30,0%)	78 (9,2%)	8 (2,4%)
Characato	273 (16,1%)	636 (37,6%)	63 (3,7%)	719 (42,5%)
Pocsi	2.866 (85,7%)	224 (6,7%)	203 (6,1%)	51 (1,5%)
Total	6.968 (45,9%)	6.465 (42,6%)	882 (5,8%)	867 (5,7%)

Fuente: Günter Vollmer, *Bevölkerungspolitik und Bevölkerungsstruktur im Vizekönigreich Peru zu Ende der Kolonialzeit, 1741-1821* (Bad Homburg: Gehlen, 1967), 253-54.

Pese a esta población variada, cada comunidad indígena tenía sus propias autoridades políticas y religiosas, además de (pero subordinadas a) el alcalde español de una aldea dada. En el nivel más alto, esta población estaba bajo la autoridad de los caciques, la nobleza hereditaria denominada

71. Zamácola y Jáuregui, *Apuntes para la historia de Arequipa*, 42, 45. Para un caso comparativo de la controversia sobre si definir las parroquias por raza o territorio, véase Karen Vieira Powers, «The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intra-ecclesiastical Struggles and the Politics of Migration», *Hispanic American Historical Review* 75, no. 1 (1995): 31-56.

72. AAA, «Padrón General de los Feligreses de esta Doctrina de San Juan Baptista de la Chimba, hecho por su Cura Propio el Doctor Don Pedro de Otazú, en este año de 1785». Durante la visita del Intendente de 1788, el Sacerdote se quejó de que numerosos residentes no-indios dependían de sus servicios, pero no diezmaban a la catedral. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 250.

kuraka en quechua, que idealmente protegía los intereses de sus súbditos. Sin embargo, para el siglo XVIII, el poder y la legitimidad de estos señores étnicos habían caído en todo el Perú. Los que habían usado su posición como mediadores con la sociedad hispana para enriquecerse encontraron cada vez más difícil exigir el respeto y los servicios de sus súbditos. De otro lado, los curacas sospechosos de respaldar a Túpac Amaru en 1780 se vieron privados de su cargo, cuando no fueron ejecutados. Con el establecimiento del sistema de intendencias en 1784, la tarea del cobro del tributo (y su salario correspondiente del 1 por ciento del monto total) fue oficialmente separada del puesto de cacique. Aunque algunos curacas leales fueron confirmados en su cargo, los subdelegados podían nombrar a cualquiera que consideraran más confiable, a menudo españoles o mestizos[73].

La mayoría de los caciques del valle de Arequipa había permanecido firmemente realista y, por lo tanto, continuó en sus cargos[74]. Los Condorpusas de Yanahuara, los Alpacas de Cayma y los Cusirramos de Paucarpata se habían casado entre sí para formar una élite étnica local[75]. A cambio de su lealtad, se permitió a estas comunidades hasta formar cuerpos de milicia con

73. Para una copia del nuevo reglamento, véase Carlos J. Díaz Rementería, *El cacique en el virreinato del Perú: estudio histórico-jurídico* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1977), 235-36. Para la erosión de la autoridad del cacique en todo el Perú, véase Núria Sala i Vila, *Y se armó el tole tole: tributo indígena y movimientos sociales en el Virreinato del Perú, 1790-1814* (Huamanga: IER José María Arguedas, 1996), 66-96; Karen Spalding, *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule* (Stanford: Stanford University Press, 1984), 226-38; Christine Hünefeldt, *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república, 1800-1830* (Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, BAS 9, 1982), 27-33; Víctor Peralta Ruiz, *En pos del tributo en el Cusco rural, 1826-1854* (Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1991), 21-22; Luis Millones Santa Gadea, «Los ganados del señor: mecanismos de poder en las comunidades andinas, siglos XVIII y XIX», *América Indígena* 39, no. 1 (1979): 107-45; Charles Walker, «Peasants, Caudillos, and the State in Peru: Cuzco in the Transition from Colony to Republic, 1780-1840» (tesis de Ph. D., University of Chicago, 1992), 76-91; y Nils Jacobsen, *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1993), 97.

74. Véanse los informes del intendente Álvarez y Jiménez en Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 176, 206, 235.

75. ARAR/Cab/Civ (21-I-1795), «Partición y liquidación de cuentas entre los herederos de Don Juan Bautista Tone Esquiagola y Doña Marcela de Rosa»; ARAR/Int/Crim (4-X-1800), «Contra Matías Alpaca, Manuela Cusirramos, Ylario Quispe y Matías Chagua por el robo de la Caja de Comunidad de Paucarpata»; y Noble David Cook, «La población de la parroquia de Yanahuara, 1738-1747: un modelo para el estudio de las parroquias coloniales peruanas», en Franklin Pease G. Y., ed., *Collaguas I* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997), 30.

sus propios oficiales; durante su visita, el intendente Álvarez y Jiménez decidió aprobar estas compañías técnicamente ilegales, señalando el gran orgullo y entusiasmo de los soldados[76]. Las evidencias de la legitimidad de estos caciques ante los comuneros indígenas son mixtas.

En 1810, María Tone Esquiagola, cacica de Yanahuara, seguía varios juicios a nombre de la comunidad, conjuntamente con el cabildo local[77]. Sin embargo, dos años más tarde, varios indios acusaron a Tone y su hijo de usurpar tierras de la comunidad[78]. En 1812, temiendo que las rebeliones que estallaban en la sierra echaran raíz entre los miembros de sus comunidades, los caciques de Cayma y Yanahuara solicitaron que se tomaran medidas para reforzar su autoridad[79]. Unos meses más tarde, el cacique Condorpusa se quejó nuevamente de que dos miembros del cabildo indígena de Yanahuara estaban interfiriendo en la distribución de las tierras comunales[80].

En muchas comunidades de todo el Perú, los alcaldes electos y los miembros de los cabildos habían ido ganando autoridad y prestigio a expensas de los caciques. Tales tensiones eran particularmente evidentes en la aldea de Paucarpata. Durante su visita de 1788, el intendente Álvarez y Jiménez descubrió varios abusos de poder cometidos por el cacique Lorenzo Cusirramos. Él se estaba beneficiando con el trabajo impago de los miembros de la comunidad y cobraba ilegalmente el tributo a las viudas, en tanto que no se lo cobraba a los jóvenes para así no tener que darles una parte de las tierras comunales. Cusirramos ocupaba 27 ½ topos de esas tierras, muy por encima de los 12 asignados a los caciques como compensación por sus obligaciones. El Intendente ordenó que las tierras sobrantes fuesen arrendadas y que se usaran los fondos para establecer una caja comunal, debiendo guardar las llaves el cacique, el alcalde español y el alcalde indígena.

Sin embargo, las señales de conflicto reaparecieron diez años más tarde, cuando Rosalía Rojas, la viuda del Cacique, solicitó infructuosamente que se vetaran las recientes elecciones del cabildo, argumentando que los

76. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 206, 262-64, 297-99.

77. ARAR/Int/Adm (27-III-1810), «El Alcalde de Españoles, la Cacica y el Cabildo de Naturales de Yanahuara piden permiso para usar los fondos de la Caja de Comunidad para litigación».

78. ARAR/Int/Crim (14-V-1812), «El Cacique de Yanahuara y el Subdelegado del Cercado se acusan mutuamente de abusos de autoridad».

79. ARAR/Int/Adm (1812-1813), documento fechado el 5 de marzo de 1812 en «Expedientes cortos, y escritos sueltos sin giro».

80. ARAR/Int/Adm (13-V-1812), «Petición de Don Mariano Zevallos y Condorpusa al intendente».

alcaldes le habían faltado al respeto y a que no podían cobrar el tributo o bien se rehusaban a entregárselo[81]. La disputa por el poder alcanzó su clímax en 1800, cuando Manuela Cusirramos (la hija de Rojas) y su marido, Matías Alpaca (el hijo del Cacique de Cayma), tomaron control de la caja de comunidad con el pretexto de que era robada. Según el testimonio de Alpaca, su mujer «decía publicamente que aquella plata era suya, respecto a que su finado Padre, como cacique del Pueblo la recogia, y disfrutava [sic] de ella, y que el dentrar ahora a beneficio de la comunidad era injuria que se le hacia a ella»[82]. Alpaca fue perdonado al final, a la luz de las peticiones de la comunidad de Cayma y la documentación de los grandes servicios prestados por su padre al Rey, pero no se presentó ninguna apelación a nombre de Cusirramos. La legitimidad de por lo menos algunos señores étnicos evidentemente estaba cuestionada.

Otros indígenas se irritaban con la autoridad de los cobradores de tributo nombrados, quienes reclamaban falsamente el título de cacique[83]. Las quejas más fuertes se dieron en las comunidades indígenas de Quequeña y Mollebaya, que fueron anexos de la parroquia de Pocsi, en la jurisdicción de Moquegua, hasta 1824. Cuando el intendente Álvarez y Jiménez llegó para su visita en 1791, encontró reclamos contrapuestos sobre las tierras a pesar de una redistribución reciente. A numerosos españoles que habían construido casas en, y cultivado a, las tierras pertenecientes a las comunidades de indígenas se les permitió seguir en posesión de ellas mediante un modesto pago anual. Otros 45 topos identificados como excedentes por el Intendente estaban arrendados a tres españoles: Pedro Rodríguez, Francisco de Paula de Arenas y Pablo José de Rivera. Estos mismos hombres y sus parientes (a los cuales posteriormente se unió la familia Málaga) también ocupaban cargos hispanos como alcaldes, oficiales de milicia y cobradores del tributo indígena (también denominados incorrecta y frecuentemente como caciques), lo que tuvo como resultado una concentración significativa de poder económico y

81. ARAR/Int/Adm (4-I-1798), «Petición de Doña María Rosalía Rojas al intendente».
82. ARAR/Int/Crim (4-X-1800), «Contra Matías Alpaca, Manuela Cusirramos, Ylario Quispe y Matías Chagua por el robo de la caja de comunidad de Paucarpata».
83. Véase ARAR/Int/Adm (1795), entrada fechada el 19 de junio de 1795 en «Libro de Causas ante Rivera», «Los indios originarios de Tiabaya se quejan del nombramiento de cacique en la persona del mestizo Buenaventura Quispe»; y (18-X-1823), «Los Originarios Principales de Santa Marta protestan que Don José Manuel Arana continue en el puesto de Cobrador».

político[84]. Varias quejas contra ellos aparecerían en diversos documentos en el transcurso de la siguiente década[85].

En 1811, con la abolición del tributo por parte del parlamento hispano liberal, el soterrado descontento estalló en uno de los raros casos de inquietud indígena en el valle. El cabildo indígena de Pocsi acusó al «cacique» Pedro Rodríguez, en realidad el alcalde hispano nombrado como cobrador del tributo, de haber usurpado más de 16 topos de tierra que ordenó se distribuyeran entre los miembros de la comunidad. Ellos sostuvieron en la corte que, con la abolición del tributo, Rodríguez perdió toda la autoridad que podría haber tenido. El subdelegado autorizó al cabildo a supervisar la distribución de las tierras, pero le prohibió específicamente tomar nada de persona alguna «a pretexto de que es Español»[86].

Con todo, los temores de los no-indios aparentemente no se apaciguaron. En 1812, Rodríguez sostuvo que Pedro Quispe, un miembro del cabildo indígena, había intentado fomentar un motín en contra de los españoles y mestizos de la localidad[87]. Los funcionarios hispanos de mayor nivel evitaron una crisis potencial reafirmando juiciosamente los derechos respectivos de las autoridades locales tanto indígenas como españolas, además de un nuevo reparto de tierras efectuado en 1813 por el protector de naturales[88]. Así

84. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 2, 109-28.
85. ARAR/Int/Crim (20-I-1798), «Doña María Torres contra Don Norberto Arenas por injurias»; (7-VI-1799), «Don Carlos Málaga contra Doña Melchora Viscarra y su hijo Vicente Rivera por injurias»; y ARAR/Int/Adm (4-V-1803), «Sylverio Coaila, indio tributario de Pocsi, se queja contra el cacique recaudador Don Pedro Rodríguez».
86. ARAR/Int/Adm (31-X-1811), «Sobre si el Cabildo de Naturales de Pocsi puede hacer la repartición de tierras». Véase también ARAR/Int/Adm (4-V-1803), «Sylverio Coaila contra el cacique recaudador Don Pedro Rodríguez»; y (12-III-1822), «Rosalía y Leonarda Mamani contra Don Bartolomé Málaga». Para medidas similares tomadas por cabildos de indígenas en otras partes del Perú, véase Hünefeldt, *Lucha por la tierra*, 157-82; Sala i Vila, *Y se armó el tole tole*, 152-88; David Cahill y Scarlett O'Phelan Godoy, «Forging Their Own History: Indian Insugency in the Southern Peruvian Sierra, 1815», *Bulletin of Latin American Research* 11, no. 2 (1992): 125-67; y Chambers, «The Limits of a Pan-Ethnic Alliance in the Independence of Peru».
87. ARAR/Int/Crim (31-V-1812), «Pedro Rodríguez, Alcalde de Quequeña, contra Pedro Quispe y otros por azonada». Para un caso similar, véase ARAR/Int/Adm (5-VIII-1813), «Don Juan de La Cruz Quenaya, indio principal de Pocsi, se queja que el Alcalde de Españoles de Yarabamba Don Bartolomé Málaga quiere despojarlo de un solar».
88. Véase la sentencia del intendente Moscoso en ARAR/Int/Crim (31-V-1812), «Rodríguez contra Quispe y otros por azonada», y el testimonio de funcionarios indígenas que decían estar satisfechos con el nuevo reparto de tierras en ARAR/Int/Adm (3-IV-1813), «El Protector de Naturales Dr. Don José Salazar se defiende de un cargo de mala conducta».

como el tributo fue rápidamente reestablecido, así también duró muy poco el éxito de los miembros del cabildo indígena en hacer valer una mayor autoridad[89].

Entonces, dentro del valle no había ni caciques hereditarios con suficiente respaldo, ni tampoco cabildos indígenas con bastante peso como para actuar como dirigentes étnicos fuertes. En el Cuzco, en cambio, hasta los criollos rebeldes buscaban el respaldo de la nobleza indígena, debido tanto a su poder material como simbólico[90]. Las divisiones dentro y entre las comunidades limitaban aun más el surgimiento, en Arequipa, de movimientos más amplios y de base étnica. La división en Pocsi entre las tradicionales parcialidades andinas de anansaya y urinsaya era particularmente marcada. Una disputa ocurrida en 1785 entre Mollebaya y Piacca, dos aldeas indígenas, en torno a los derechos de riego, probablemente reflejaba estas diferencias[91]. Aunque los cobradores españoles del tributo de ambos pueblos fueron acusados en diversas oportunidades de cometer abusos por los indígenas a su mando, en otras defendieron (por interés propio) los derechos sobre el agua y la base de tierras de sus respectivas parcialidades[92].

Por último, los integrantes de cada comunidad indígena estaban divididos en las dos categorías de originario y forastero. Técnicamente, los primeros descendían de aquellos indígenas asignados a cada aldea por el virrey Toledo en 1570, en tanto que los segundos provenían de aquellos que habían dejado sus comunidades y emigrado a otras. Estos forasteros aparentemente rompieron los lazos con sus comunidades nativas para escapar a las obligaciones del tributo y el trabajo forzado (la mita); en sus nuevas comunidades

89. Para una queja en contra del cobrador del tributo Bartolomé Málaga por usurpar una parcela concedida a una familia indígena en el reparto de 1813, véase ARAR/Int/Adm (12-III-1822), «Petición de Rosalía y Leonarda Mamani». En cambio, las comunidades indígenas del Cuzco usaron eficazmente el sistema legal para poner límites a los abusos de poder; véase Walker, «Peasants, Caudillos, and the State in Peru», 69-104.

90. El más famoso es Pumacahua, uno de los líderes indígenas de la rebelión de 1814, pero Gabriel Aguilar y Manuel Ubalde, dos conspiradores criollos de 1805, también buscaban un «Inca» para su movimiento; véase Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca* (Lima: Editorial Horizonte, 1988), 176-242.

91. ARAR/Int/Adm (28-X-1785), «Petición de los originarios de Mollebaya».

92. ARAR/Int/Crim (16-X-1794), «Don Ignacio Evia contra Don Anselmo Josef de Rivera, Alcalde de Yarabamba, por azonada para cegarle una asequia»; (7-VI-1799), «Don Carlos Málaga contra Doña Melchora Viscarra y su hijo Vicente Rivera por injurias»; ARAR/Int/Adm (4-V-1803), «Sylverio Coaila, indio tributario de Pocsi, se queja contra el cacique recaudador Don Pedro Rodríguez»; y (26-VIII-1813), «Don Juan Isidro Cárdenas, Alcalde de Pocsi, se queja de los procedimientos del Alcalde de Urinsaya Don Bartolomé Málaga».

de residencia, podían arrendar tierras o integrarse a ellas a través del matrimonio[93].

Recientemente, algunos historiadores han sostenido que muchos forasteros siguieron manteniendo contacto con sus comunidades de origen, y que incluso pagaban tributo a sus propios caciques étnicos[94]. A partir de 1734, los forasteros perdieron su exención del tributo y, para 1778, la distinción oficial, con fines fiscales, era que los originarios gozaban del usufructo de las tierras comunales, mas no así los forasteros y, por lo tanto, estos últimos pagaban una tasa más baja[95]. En la Bolivia del siglo XIX, el estatus de originario pasó a depender íntegramente de la ocupación de tierras comunales antes que del linaje, y las personas de la misma familia podían ser identificadas alternadamente ya fuera como originarios o forasteros[96].

A pesar de estos cambios en las definiciones, la distinción entre ambos siguió siendo importante en la Arequipa tardo-colonial. En algunos casos, los forasteros evidentemente conservaron vínculos con sus grupos étnicos natales. Desde la época de las reducciones toledanas, las comunidades en el valle de Arequipa y aquellas en la sierra (sobre todo en la vecina provincia de Caylloma) conservaban el derecho a la tierra dentro de cada región, probablemente basado en la estrategia precolombina de asentar colonos en diversas zonas ecológicas. Por ejemplo, durante su visita oficial a Yanahuara, el intendente Álvarez y Jiménez fue informado de que el cacique tenía jurisdicción sobre la comunidad pastoril serrana de Llapa, a más de veinticinco leguas de la iglesia parroquial, pero a no más de cuatro de la comunidad de Callalli, en la provincia de Caylloma[97].

A la inversa, los caciques de diversas aldeas de la sierra presentaron reclamos sobre los territorios del valle. Gaspar Coaguila de Ubinas, en

93. Nicolás Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978), 43-53; y Ann M. Wightman, *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570-1720* (Durham: Duke University Press, 1990).

94. Thierry Saignes, «Indian Migration and Social Change in Seventeenth-Century Charcas», en Brooke Larson y Olivia Harris, eds., *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes* (Durham: Duke University Press, 1995); y Ann Zulawski, *They Eat from Their Labor: Work and Social Change in Colonial Bolivia* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1994), 127-41.

95. Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos*, 36-45; Díaz Rementería, *El cacique en el Virreinato del Perú*, 30-31; Carlos Contreras, «Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-independencia», *Histórica* 13, no. 1 (1989): 13.

96. Tristan Platt, *Estado boliviano y ayllu andino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982), 51-62.

97. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 250-51.

Moquegua, reclamaba la posesión de una casa levantada sobre un solar urbano en donde los indígenas de la comunidad podían alojarse cuando se dirigían a la ciudad a vender sus productos[98]. Surgían, por ello, disputas sobre dónde debían pagar su tributo los forasteros. En 1810, Josef Jacobo Casaperalta, Cacique de Chivay, en Caylloma, solicitó que se ordenase a Manuel Guanturo, registrado en el padrón de tributarios como originario de su comunidad, que viviese allí. Guanturo, quien afirmaba ser hijo del cacique anterior, protestó haber nacido en Yanahuara y haber contraído matrimonio con una mujer de la localidad. No obstante, él, al igual que otros migrantes, cultivaba tierras pertenecientes a la comunidad serrana pero que se encontraban en el valle, en tanto que seguía pagando tributo al Cacique de Chivay. Según él: «Si los Españoles pueden fixar su domicilio adonde quieran; ¿porque se les ha de prohibir a los Yndios? No son tan libres como ellos? no gozan de iguales y mayores privilegios?»[99].

Aunque la clasificación como forastero con fines tributarios no necesariamente significaba que uno era un inmigrante, en Arequipa muchos sí lo eran. El 40 por ciento de quienes figuraban en el censo parroquial de Santa Marta de 1785 había nacido fuera de la ciudad. La mayoría de ellos había emigrado de las provincias de Chucuito (10 por ciento), Lampa (37 por ciento), Azángaro (13 por ciento) y Tinta (22 por ciento), en las intendencias de Puno y Cuzco, en tanto que apenas 15 por ciento provenía de Caylloma o de otros distritos de Arequipa[100]. Aproximadamente el 22 por ciento de los adultos en el censo parroquial de Yanahuara de 1785 fue, asimismo, identificado como inmigrante. Sus lugares de origen eran similares a los de Santa Marta, pero con una mayor proporción de Tinta, en Cuzco (43 por ciento), en comparación con Lampa (31 por ciento) y Azángaro (6 por ciento)[101].

98. ARAR/Int/Ped (26-I-1785), «Don Gaspar Coaguila, indio principal de Ubinas, protesta el despojo de un solar en la ciudad por el actual Cacique Don Bernardo Ysaguirre». Véase también AGN, Derecho Indígena, Leg. 23, Cuad. 398 (1781), «Los indios de Yanque contra Joaquín Gárate, cacique interino, sobre reivindicación de ciertas tierras»; ARAR/Int/Adm (23-VII-1792), «Don Ildefonso Gutiérrez, Cacique de Callalli, contra los herederos de Don Juan Cárdenas sobre la posesión de dos topos y cuarto de tierras en Sachaca»; ARAR/Int/Adm (24-X-1811), «Petición de Doña Gregoria Pacsi Mosquera y compartes sobre 5 topos de tierras en Yanahuara»; y ARAR/Pref (5-V-1826), «Don Simón Nieto denuncia tierras en Sachaca como usurpadas del estado por el Cacique de Callalli».

99. ARAR/Int/Adm (10-XI-1810), «Don Josef Jacobo Casaperalta, Cacique de Chivay, pide que Manuel Guanturo, matriculado en la última revisita, se traslade al pueblo». Véase también ARAR/Int/Ped (18-XII-1784), «Don Carlos Achircana, Cacique de Forasteros, pide que se le mande a Manuel Cavana para pagar tributo»; (12-IX-1785), «Antonio y Gregorio García, indios tributarios de Santa Marta, piden que se le mande al Cacique de Azángaro que no les cobre tributo»; y (21-VII-1804), «El Protector de Naturales protesta los abusos del Cacique de Layo y Pichigua Don Clemente Zapata contra los indios de Santa Marta».

100. AAA, «Padrón de la Feligresía de Santa Marta», 1785.

Tales patrones marcan un cambio notable con respecto al censo de Arequipa de 1645, cuando casi el 20 por ciento de los forasteros provenía de la vecina región serrana de Caylloma (Collaguas), otro 15 por ciento de otras provincias de Arequipa y apenas 11,5 por ciento del Collao (Azángaro, Lampa, Chucuito y Paucarcolla)[102]. Parecería que la combinación de una creciente escasez de tierras y la represión posterior a 1780 desató una segunda oleada de inmigrantes a Arequipa desde provincias vinculadas entre sí por las rutas comerciales, pero más alejadas de la ciudad. Estas personas recientemente arribadas tal vez no estaban integradas a las comunidades locales en forma tan efectiva como las de Caylloma[103].

Ya fueran residentes de larga data o inmigrantes más recientes, los forasteros a veces entraban en conflicto con los originarios. Aquellos en Yanahuara y Cayma, por ejemplo, sostenían que los originarios de aquellas comunidades los discriminaban en el nombramiento de funcionarios, y solicitaban se les asignase su propio cacique[104]. Durante el reparto de tierras en Pocsi en 1813, los integrantes del cabildo indígena de Quequeña identificaron desdeñosamente a los indios de Yarabamba como «forasteros adbenedisos criados de los vecinos [y] no originarios de la Doctrina»[105]. Indudablemente que la mayor fuente de conflictos fue el acceso a la tierra. En Characato, quienes vivían en el valle y contaban con acceso a las tierras cultivables eran categorizados como originarios, en tanto que se consideraban forasteros a quienes vivían en los cerros y se ganaban a duras penas la vida con el pastoreo, a pesar de su larga residencia en la comunidad[106]. Aunque hay evidencias de que por lo menos unos cuantos forasteros de Tiabaya fueron pasados

101. AAA, «Padrón General de los feligreses de San Juan Baptista de la Chimba», 1785.

102. Nicolás Sánchez-Albornoz, «Migración urbana y trabajo: los indios de Arequipa, 1571-1645», en *De historia e historiadores: homenaje a José Luis Romero* (México D. F.: Siglo Veintiuno Editores, 1982), 272-75. Véase también Cook, «La población de la parroquia de Yanahuara», 30-31.

103. Para las condiciones en Azángaro, véase Jacobsen, *Mirages of Transition*, 87-90, 101-2.

104. ARAR/Int/Ped (24-XI-1807), «Los indios forasteros de Yanahuara protestan los abusos de los originarios».

105. ARAR/Int/Adm (3-IV-1813), «El Protector de Naturales se defiende de un cargo de mala conducta».

106. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 147.

a la categoría de originarios (asignándoseles presumiblemente las parcelas de usufructo correspondientes), en otros casos se les negaba la tierra disponible[107]. Por ejemplo, cuando Álvarez y Jiménez hizo su visita oficial de Pocsi, recuperó 25 topos que habían sido asignados a forasteros y los arrendó, más bien, a españoles[108].

Todavía en 1830, varios nobles originarios de Yanahuara se quejaban de que el Subprefecto estaba redistribuyendo tierras a los forasteros que por derecho les pertenecían. Manuel Amat y León replicó haber repartido varias parcelas pequeñas de tierras sin usar a indios indigentes que habían pagado tributo por años sin contar con los campos correspondientes, y propuso que «se debía desterrar esos titulos de forasteros y orijinarios, respecto a ser todos peruanos, y reducir los contribuyentes a los de entera o media tasa, graduando por ello su asignado en tierras»[109].

En una región y período en los cuales un contacto sostenido entre indios y españoles había producido una aculturación significativa, en que el prestigio y la autoridad de los caciques se hallaban en decadencia, y en que la población indígena se hallaba dividida internamente según su origen étnico y estatus tributario, el denominador común más fuerte, por lo menos entre los originarios, era su derecho a un campo de cultivo a cambio del pago del tributo al Rey[110]. La mayoría de los indios que vivían en las aldeas se ganaban su subsistencia con la agricultura, y su acceso más seguro a la tierra era a través del periódico «repartimiento» de tenencias comunales. De hecho, las raras oportunidades en que los funcionarios estatales de Arequipa temían que una rebelión estuviese incubándose en la población indígena se daban en el transcurso de estos repartimientos. En 1812, Pedro Rodríguez, el Alcalde español y cobrador del tributo de Quequeña, informó que el descontento por la tierra había estallado en un motín, y citó rumores de que «correria mas sangre que agua no dejando mestiso a vida en el Pueblo»[111].

107. ARAR/Int/Adm (13-II-1795), «El Protector de naturales defiende a Miguel y Agustín Castro, indios originarios de Tiabaya».

108. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 119-20.

109. ARAR/Pref (16-VI-1830), «Los indígenas de Yanahuara se quejan de los procedimientos del Sub-prefecto durante la revisita». En cambio, en Huaylas, una región que sí produjo fuertes movimientos indígenas, los alcaldes por lo menos defendieron el acceso de los forasteros a los pastos comunes alpinos. Véase Thurner, *From Two Republics to One Divided*, 39-41.

110. Este intercambio se asemeja a lo que Tristan Platt identificó como un «pacto» colonial en Bolivia. Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*, 40.

111. ARAR/Int/Crim (31-V-1812), «Pedro Rodríguez contra Pedro Quispe y otros por asonada». Véase también ARAR/Int/Adm (3-IV-1813), «El Protector de Naturales se defiende de un cargo de mala conducta»; (5-VII-1813), «Don Juan de La Cruz Quenaya se queja de que el Alcalde de Españoles de Yarabamba quiere despojarle de un solar»; y ARAR/Pref (16-VI-1830), «Los indígenas de Yanahuara se quejan de los procedimientos del Sub-prefecto y Apoderado Fiscal durante la revisita».

Este derecho a la tierra a cambio del pago del tributo fue lo suficientemente atractivo durante el período colonial como para que hasta personas de raza mixta sostuvieran tener identidad indígena. Después del censo de tributarios de 1786, no hubo suficientes tierras de comunidad para que cada indio de Tiabaya recibiera una parcela. Agustín Alpaca, el Cacique de Cayma bajo cuya jurisdicción estaba, protestó que se habían asignado tierras erradamente a los hijos mestizos de Bernardo Pucho. Los Puchos fueron inicialmente expulsados de las parcelas en cuestión, pero fueron repuestos por el Intendente, quien indudablemente no deseaba una baja en el tributo. Alpaca mantuvo el caso en apelación por lo menos durante ocho años, mas al parecer sin éxito.

Legalmente, los hijos adquirían su casta de la línea materna; por lo tanto, en este caso, la disputa se concentró en la identidad de la madre de los Puchos. Alpaca insistió en que ella tenía reputación de española o mestiza. El abogado de los Puchos admitió que era mestiza, pero sostuvo que ella (y sus hijos) era legalmente indígena, en tanto hija de español e india[112]. Nueve años más tarde, el protector de naturales seguía afirmando que los mestizos debían ser incluidos en los padrones de tributarios para no defraudar al Estado de sus ingresos fiscales[113].

Dado que, en Arequipa, la identidad indígena estaba firmemente arraigada en la tierra, ella era relativamente débil entre los indios urbanos a pesar de que estos también tenían sus propias autoridades religiosas y políticas. En 1788, Álvarez y Jiménez señaló que, en la parroquia de Santa Marta, había dos ayllus (linajes) de originarios: San Lázaro, conformado por 39 originarios con tierras; y Chichas, donde ninguno de los 15 originarios las tenía, pues los apenas 17 topos de tierras comunales estaban repartidos entre el Cacique y otros funcionarios nativos. Otras 198 personas (alrededor del 80 por ciento del total) fueron registradas en el padrón de tributarios como forasteros sin tierras, aunque el 72 por ciento de los mismos estaba muerto o ausente, en

112. El caso de «Don Agustín Alpaca, Cacique de Cayma, contra los hijos de Bernardo Pucho que como mestizos tratan de usurpar tierras de repartimiento», se halla en dos archivos en varios fragmentos: BNP Docs. C2648 (1786), C2629 (1788), C3532 (1793) y C3455 (1794); y AGN, Derecho Indígena, Leg. 24, Cuads. 431 y 434 (1788-93).

113. ARAR/Int/Adm (20-III-1795), «Sobre que José Condorpusa y Taco debe entrar en el padrón de tributarios».

tanto que los inmigrantes más recientes compensaban los ingresos perdidos[114].

La inmensa mayoría de los indígenas urbanos se ganaba la vida con diversas ocupaciones fuera de la agricultura. Muchos usaron sus conexiones en la sierra para trabajar como rescatistas. Y si bien predominaban más en ciertos campos, como el servicio doméstico, los trabajadores eventuales, el tejido, la curtiembre y las carnicerías, era posible encontrarlos en casi cualquier ocupación. Hasta hubo un platero indígena con su propia tienda[115].

El cura de la parroquia urbana de Santa Marta contó un total de 1.822 feligreses en 1785, en tanto que, según el censo de 1792, había 1.515 indígenas viviendo en la ciudad[116]. Por lo tanto, ellos conformaban entre el 6 y el 8 por ciento de la población urbana. Aunque muchos vivían en el barrio de Miraflores, cerca de su templo parroquial de Santa Marta, en realidad estaban dispersos por toda la ciudad. Ya en 1788, el intendente Álvarez y Jiménez señaló que era difícil distinguir los indígenas de Santa Marta de los españoles[117]. Para 1834, el Prefecto propuso dividir las parroquias por barrios antes que por razas, pues los indígenas se habían mezclado con los españoles en toda la ciudad[118].

Como Pascual Vargas, el Cacique de forasteros de Santa Marta, se quejase en 1803, había muy pocos incentivos para que los indígenas urbanos pagaran tributo, puesto que a muy pocos de ellos se les asignaban tierras. Muchos de los de su distrito no solamente habían muerto o se habían ido, informó, sino que, además, los que quedaban intentaban ser dispensados

114. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 235-43. La proporción entre originarios y forasteros siguió siendo la misma en posteriores censos del tributo; véase BNP doc. D6603 (1813), «Matrícula de indios tributarios del Cercado de Arequipa»; y AGN, Hacienda, Sección Contribuciones, H-4-1623, R. 068 (1828), Matrícula de Indígenas.

115. Para los curtidores, véase ARAR/Int/Adm (22-I-1799), «El Síndico Procurador General de Arequipa protesta que las tenerías contaminan el agua». Para una lista de otras ocupaciones, véase ARAR/Int/Adm (20-I-1803), «Don Pascual Vargas representa las dificultades de enterar los reales tributos». Para los plateros, véase ARAR/Int/Crim (7-I-1823), «Domingo Medina contra el Comisario de Barrio Don José Ariscain». Los indios tenían ocupaciones similares en las ciudades de Oruro y Potosí (además de la minería); véase Zulawski, *They Eat from Their Labor*, 122-27; y Enrique Tandeter *et al.*, «Indians in Late Colonial Markets: Sources and Numbers», en Brooke Larson y Olivia Harris, eds., *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes* (Durham: Duke University Press, 1995), 196-223.

116. AAA, «Padrón de la Parroquia de Santa Marta». La información del censo de 1792 es de Vollmer, *Bevölkerungspolitik und bevölkerungsstruktur*, 253.

117. Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 244, 333.

118. AGN, R. J. (Ministerio de Justicia): Prefectura de Arequipa, Culto, Leg. 143.

pasándose a otros grupos étnicos: «Todos los Indios . . . quieren volberse Españoles, ya por que se visten a lo Español, ya porque aprehenden oficios de Españoles, como Barberos, sastres, etc. ya por que tienen el color algo palido, ya porque se han peinado a la moda, ya porque sus Padrinos son Españoles, y los hasen baptisar en la Catedral y ya porque se mudan los apellidos de Yndio, y se ponen los de Español»[119].

Hasta el sobrino del Alcalde indígena de Santa Marta supuestamente dejó de lado el apellido de su familia y se rehusó a reconocer la autoridad de su tío[120]. De no tomarse de inmediato medidas para poner fin a estos abusos, advertía el cacique Vargas, «llegará día en que no haya Indio ninguno, ni menos quien pague Real Tributo»[121]. Sorprendentemente, el Estado no ayudaba casi en nada. El Intendente estaba abrumado con peticiones de personas quejándose de que Vargas les forzaba a pagar el tributo pese a no ser indígenas; la mayoría de ellas fue dispensada después de la presentación de testigos[122]. Lo más probable es que el Intendente haya pensado que era sabio renunciar a algunas rentas para así prevenir el descontento político.

De hecho, la ominosa advertencia de Vargas tal vez le pareció ridícula al Intendente, puesto que la renta global del tributo había subido en el tardío siglo XVIII[123]. Con todo, una caída constante en las tenencias comunales indígenas a lo largo de todo el período estudiado presagiaba una baja posterior del mismo. Ya en 1786, el protector de naturales se quejó de que estos iban a perder sus tierras, porque los agrimensores estaban usando como medida el topo indígena más pequeño en lugar del español, como se acostumbraba[124]. Entre tanto el Estado ponía en arriendo alrededor de 220 topos

119. ARAR/Int/Adm (20-I-1803), «Don Pascual Vargas representa las dificultades». Sus predecesores también habían tenido estos problemas; véase ARAR/Int/Ped (18-XII-1794), «Don Carlos Achircana pide que se le mande a Manuel Cavana pagar tributos»; y (22-VIII-1785), «Gregorio Flores protesta que el Cacique de Forasteros intenta cobrarle tributo aunque no sea indio».

120. ARAR/Int/Crim (7-VI-1805), «Mariano Solórzano y José León Choquehuanca se acusan mutuamente de injurias».

121. ARAR/Int/Adm (20-I-1803), «Don Pascual Vargas representa las dificultades».

122. Véanse las peticiones en ARAR/Int/Adm (28-V-1802), Melchor Acosta y Pinto; (1-VI-1805), Miguel Oblitas y Ramos; (5-III-1806), Gregorio Silva; (24-IV-1806), Tomás Cosme; (26-I-1807), Blas Plácido Ortiz y Gallegos; (18-XII-1807), Pascual Bargas Espinosa y Giles; y (19-XII-1808), Bernardo Rocha.

123. Véase TePaske y Klein, *The Royal Treasuries of the Spanish Empire in America*, vol. 1, 39-63; Brown, *Bourbons and Brandy*, 178; Sala i Vila, *Y se armó el tole tole*, 36-38, 279-87.

124. AGN, Derecho Indígena y Encomiendas, Leg. 24, Cuad. 419 (1786), «El Protector de Naturales en Arequipa protesta lo actuado en la revista y remensura de tierras».

de tierras de primera calidad, calificados como «sobrantes», en los repartimientos de Yanahuara y Pocsi[125]. Dos años más tarde, españoles y criollos influyentes como José Joaquín Tristán, Manuel Flores, Francisco Abril y Juan de Goyeneche negaron rumores de haber estado usurpando propiedades pertenecientes a las comunidades de indígenas, y se opusieron a la remensura de las tierras a lo largo de la fértil orilla occidental del río Chili[126]. No tenían nada que temer. La comunidad de Cayma se quedó sin suficientes propiedades como para que cada varón tributario gozara de sus acostumbrados cuatro topos[127]. Para comienzos del siglo, el tamaño de la parte comunal había caído aun más. En el reparto de 1801, los jóvenes recibieron apenas dos topos en Yanahuara (lo que incluía su solar en el pueblo) y apenas tres cuartas partes de uno en Tiabaya[128].

La pérdida de tierras por parte de los indígenas se aceleró después de la Independencia, sobre todo en la orilla occidental[129]. Los hacendados de Arequipa aprovecharon el cambio de gobierno y de leyes como una oportunidad para beneficiarse. A comienzos de 1826, el nuevo Estado republicano de Lima envió un visitador a Arequipa a que atendiera las denuncias de que las propiedades estatales venían siendo ocupadas ilegalmente; dichas tierras serían vendidas para reunir fondos. Tantas quejas se presentaron, la mayoría de ellas por parte de terratenientes españoles en contra de indígenas, que para septiembre el Prefecto ordenó que se abandonaran todos los casos que no favorecieran claramente al Estado[130].

Sin embargo, dos días más tarde, varios españoles que ocupaban solares urbanos pertenecientes a la comunidad indígena de Pocsi pidieron comprar dichas propiedades al Estado. La comunidad protestó porque los peticionarios

125. ARAR/Int/Adm (20-IV-1787), «Informe de Don Juan Manuel Bustamante».

126. AGN, Derecho Indígena, Leg. 40, Cuad. 838 (1788), «Fragmento de un expediente promovido por los Alcaldes, vecinos y hacendados de la ciudad de Arequipa sobre repartimientos de tierras».

127. ARAR/Int/Adm (18-VIII-1788), «El Común de Indios de Cayma pide copia de los autos sobre el repartimiento de tierras».

128. ARAR/Int/Adm (30-V-1801), «Sobre la mensura, asignación, y reparto de tierras vacantes».

129. Ponce, «Social Structure of Arequipa», 128-34; y Betford Betalleluz, «Fiscalidad, tierras y mercado: las comunidades indígenas de Arequipa, 1825-1850», en Henrique Urbano, ed., *Tradición y modernidad en los Andes* (Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1992), 160.

130. AGN, Hacienda H-1-1, Leg. O. L. 145, Exp. 237 (1826), «Informe del Visitador al Sur Don Juan Evangelista de Yrigoyen y Zenteno». La orden del Prefecto estaba fechada el 21 de septiembre de 1826.

habían usado sus conexiones con los caciques (esto es, los cobradores de tributo españoles) para adquirir los mejores lotes, en los cuales construyeron grandes casas y tiendas, en tanto que los indígenas se vieron forzados a vivir en sus parcelas agrícolas o en los cerros. El caso terminó abruptamente, luego de que el Juez diese a estos últimos nueve días para probar sus títulos sobre la tierra[131]. Al mismo tiempo, en lugar de seguir arrendando tierras «sobrantes» de los repartimientos, el Estado comenzó a pagar sus deudas con mercedes de tierras calculadas en las dos terceras partes de su valor[132].

Con el repartimiento de 1830, a cada indígena tributario fue asignado solo un topo de tierra y esta habría de ser la última distribución. En cumplimiento de los decretos emitidos por Simón Bolívar, los indígenas recibieron la propiedad plena de sus parcelas, con derecho a pasarlas a sus herederos. Las leyes eran confusas en cuanto a su derecho a venderlas: el decreto inicial de 1824 les concedió plenos títulos, un decreto de 1825 prohibió la venta de las parcelas hasta 1850, y una ley aprobada por el Congreso peruano en 1828 permitía que los indígenas que supiesen leer y escribir las vendieran[133]. Resulta imposible saber exactamente cuántos de ellos las traspasaron, pero hay indicios de que el gobernador español de Yanahuara los «animó» a hacerlo.

La india Rosa Taco se quejó de que el gobernador José Butrón convenció a su madrastra para que le diera un poder y luego vendió en secreto medio topo que pertenecía de derecho a Taco[134]. En su testamento, el indio Manuel Mamani sostuvo haber vendido su topo en 900 pesos siguiendo los consejos de Butrón, «que parecian legales». Este último actuó como interme-

131. ARAR/Pref (28-IX-1826), «Solicitud de Don Juan Isidro Cárdenas y otros que se les venda unos solares en Quequeña y Yarabamba». Estos presumiblemente eran los solares urbanos por los cuales Álvarez y Jiménez había cobrado una renta modesta, pagadera a la caja comunal. Véase Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 2, 124-25.

132. AGN, Hacienda O. L. 144-126 (1826), «Razón de los ingresos anuales que aproximadamente tiene este Tesoro Público»; ARAR/Pref (3-XII-1826), «Sobre que . . . . se proceda a la devolución de las tierras que se remataron en Don Pedro José Toranza»; (1-VII-1828), «Don José Benigno Frías, Don Manuel Marcó del Pont y Don Evaristo Mamani protestan el despojo de sus tierras sin ser oídos»; (4-IX-1829), «Autos entre Don Felipe Santiago de Velarde y Don Juan de Dios Medina con Doña Melchora Lopes sobre el derecho a un estanque de agua en el Pago de Umacollo»; y (9-II-1846), «Sobre el arreglo definitivo de las aguas del Pago de Umacollo».

133. Los decretos de Bolívar están reimpresos en Simón Bolívar, *Decretos del Libertador*, ed. de la Sociedad Bolivariana de Venezuela, vol. 1 (Caracas: Imprenta Nacional, 1961), 295-96, 410-11; véase también Jacobsen, *Mirages of Transition*, 122-25.

134. ARAR/CS/Crim (17-X-1831), «Contra Santos Obando por haber estropeado a María Josefa Coronado».

diario y estaba pagándole a Mamani en cuotas; hasta ese entonces únicamente había recibido 600 pesos[135]. Es más, durante los empadronamientos de tributarios de 1843 y 1852, varios indígenas solicitaron ser dispensados por haber vendido sus tierras para mantenerse a sí mismos[136]. En 1843, los funcionarios preguntaron a las autoridades indígenas de Paucarpata por qué dos ayllus enteros habían desaparecido de los padrones de tributarios, respondiéndoseles que un tal Señor Romaña había adquirido sus tierras en un juicio[137].

Sea cual fuere el monto vendido o perdido, para mediados del siglo XIX, era claro que en el valle de Arequipa no había tierras comunales disponibles que distribuir a los indígenas. Cuando Mariano Quispe, el hijo de un forastero en Yanahuara, solicitó que se le asignara una parcela en 1839, el gobernador de distrito informó que no quedaban suficientes tierras ni siquiera para los originarios[138]. En 1846, los indígenas de Pocsi argumentaron que, como no quedaban campos comunales, la dispensa del diezmo debía extenderse a las tierras privadas heredadas de sus padres[139]. Manuel Quispe, de Cayma, ni siquiera pudo conservar el cuarto de topo que se le había asignado como miembro incapacitado de la comunidad; como no pagaba tributo, el Estado decidió vender la tierra a un contador del tesoro retirado que había denunciado la malversación[140]. Los indígenas en muchas otras regiones del Perú no experimentaron tantas pérdidas de tierras, pero el valor de mercado

135. ARAR/Pref (16-X-1835), «Juan Manuel Caisa Mendosa protesta que Manuel Mamani murió intestado». El Subprefecto sostuvo que los indios de Yanahuara habían vendido o arrendado sus parcelas; véase ARAR/Pref (16-VI-1830), «Los indígenas de Yanahuara se quejan de los procedimientos durante la revisita». En 1835, la comunidad indígena de Pocsi vendió 18 topos. Véase ARAR, notario Francisco de Linares, venta de tierras fechada el 23 de octubre de 1835.

136. Peticiones de Mariano Guaman (16 de mayo de 1844) y Matías Quispe (26 de mayo de 1844) en AGN, Hacienda H-4-1845, R. 287 (1843), «Matrícula de indígenas de Arequipa»; y María Paco (11 de marzo de 1852) en AGN, Hacienda H-4-2191, R. 631 (1852), «Matrícula de indígenas de Arequipa».

137. AGN, Hacienda H-4-1845, R. 287 (1843), «Matrícula de indígenas de Arequipa». Véase también ARAR/Pref (12-VII-1849), «Francisco Escalante denuncia un despojo de José María Benavides».

138. ARAR/Pref (25-XI-1839), «Don Mariano Quispe pide probar que es indígena originario contribuyente de Yanahuara».

139. ARAR/Pref (9-VII-1846), «Unos indígenas de Pocsi protestan que el rematador de diezmos trata de cobrarles indebidamente».

140. ARAR/Pref (25-VI-1847), «Don Fernando Pacheco hace denuncia de un retazo de tierras».

de los campos agrícolas en la campiña arequipeña y el cobro de los impuestos prediales muy probablemente superaban a los ingresos procedentes del tributo[141].

El número total de tributarios registrados (los varones entre dieciocho y cincuenta años) en la provincia de Arequipa solo varió ligeramente entre 1789 y 1828, siendo en promedio de 1.150[142]. Sin embargo, a partir de la década de 1790, se hizo cada vez más difícil cobrar el monto total del tributo debido en el campo, así como en la ciudad[143]. Cuando el Subprefecto fue enjuiciado por deudas en 1830, se quejó de que, cuando se llevaba a cabo el censo de 1828, se dijo incorrectamente a los forasteros sin tierras que solo debían pagar 3 pesos, lo que hizo que posteriormente fuera imposible cobrar la tasa completa de más de 7 pesos[144]. Es más, aunque el primer conteo republicano de tributarios efectuado en 1828 mostraba un incremento en la

141. Compárese con Jacobsen, *Mirages of Transition*, 125-27; Walker, «Peasants, Caudillos, and the State in Peru», 271-84; Gootenberg, «Population and Ethnicity in Early Republican Peru», 109-57; Peralta Ruiz, *En pos del tributo en el Cusco rural*; y Erwin Grieshaber, «Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia: A Regional Comparison», *Journal of Latin American Studies* 12, no. 2 (1980): 223-69.

142. Vollmer, *Bevölkerungspolitik und bevölkerungsstruktur*, 286; BNP doc. D6603 (1813), «Matrícula de indios tributarios del Cercado de Arequipa»; AGN, Tributos, Leg. 5, Cuad. 160 (1817), «Tributo en la Intendencia de Arequipa»; AGN, Hacienda H-4-1623, R. 068 (1828), «Matrícula de indígenas»; Betalleluz, «Fiscalidad, tierras y mercado», 152-53; y George Kubler, *The Indian Caste of Peru, 1795-1940* (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1952), 11.

143. Según las cifras compiladas por Sala i Vila, entre 1795 y 1807 consistentemente faltaba alrededor de la mitad de los aproximadamente 8.500 pesos debidos anualmente por los indios en la provincia de Arequipa. Véase Sala I Vila, *Y se armó el tole tole*, 304-8. Hubo numerosos juicios contra funcionarios por no cumplir con el cobro de todos los tributos debidos; véase, por ejemplo, ARAR/Int/Adm (6-IV-1796), «Contra Don Mariano de Loredo, Subdelegado del Cercado, por descubierto al Ramo de Tributos» (el caso prosigue en varios cuadernos hasta 1812); (15-III-1799), «Petición de Don José Osnaya, cacique recaudador de tributos de Characato»; (20-V-1802), «Contra Don Mariano Chalco de Figueroa, indio principal de Yanahuara»; (28-V-1802), «Contra Don Alfonso Osnaya, recaudador de Characato»; (4-IX-1816), «El Subdelegado del Cercado ordena que los recaudadores de tributos comparezcan y paguen las deudas»; ARAR/Pref (22-V-1831), «Los administradores del tesoro público informen que el subprefecto del Cercado Manuel Amat y León debe 34,480 pesos»; (13-I-1844), «Contra el Recaudador de Miraflores Don Mariano Pinto»; (8-X-1846), «Contra Don Mariano Chávez, Gobernador de Chiguata»; (10-III-1847), «Contra Francisco Menéndez de Yanahuara».

144. ARAR/Pref (22-V-1831), «Contra el Subprefecto del Cercado Don Manuel Amat y León por deudas».

población indígena, ya había indicios de futuras bajas: entre los jóvenes, las mujeres superaban notablemente a los varones, lo cual sugiere una evasión[145].

Hay evidencias de que los indios intentaron escapar a su identificación étnica a medida que la tierra disponible para esta joven generación disminuía. Entre 1828 y 1836, el número de tributarios indígenas de Tiabaya cayó en más de la mitad[146]. Aunque faltan las cuentas totales del censo tributario de 1843, los empadronadores repetidas veces interrogaron a las autoridades comunales acerca del elevado número de indios enumerados como muertos o ausentes. La respuesta que recibieron una y otra vez fue que los hombres se habían ido en busca de trabajo y que, a menudo, fallecían lejos de su pueblo natal, en los valles costeños[147]. Indudablemente que muchos indígenas sí trabajaban en las plantaciones del valle, pero, como ya se señalase en la sección anterior, la mayoría solo era migrante estacional. Podemos encontrar una pista más intrigante sobre su «desaparición» en la lista de matrimonios examinada por los empadronadores; muchos aldeanos repentinamente aparecieron listados como «mestizos», un término rara vez usado en Arequipa[148].

Para cuando se llevó a cabo el último empadronamiento de tributarios en 1852, las autoridades de Yanahuara se hicieron eco del temprano aviso del Cacique de Santa Marta, lamentándose de que «creen con mucho fundamento que muy pronto desaparesc[er]a aquella casta». La razón dada es reveladora: «Desde años muy atras han ido desapareciendo los Yndigenas a causa de la falta de terreno de reparto, pues desde que sus Padres obtuvieron la propiedad de ellos y los enagenaron, los hijos luego que se encuentran de dies o dose años huyen»[149]. Sin embargo, los funcionarios nuevamente ignoraron la creciente proporción de personas que no eran indígenas, a las cuales ahora se aludía en los registros de matrimonio de la parroquia como españoles o blancos antes que como mestizos. Como no hay ninguna evidencia que

145. Betalleluz, «Fiscalidad, tierras y mercado», 152-53.
146. ARAR/Pref (15-IV-1836), «Contribución de Indígenas del Pueblo de Tiabaya».
147. AGN, Hacienda H-4-1845, R. 287 (1843), «Matrícula de Indígenas de Arequipa».
148. Los mestizos debieron pagar la contribución de castas durante un breve lapso después de la Independencia; esta fue notoriamente difícil de cobrar en Arequipa, al igual que en otros lados. Para 1843, este impuesto había sido abolido, lo que dio otro incentivo económico más para declararse mestizo y no indígena. Asimismo, es posible que algunos indios que sí tenían tierras, aunque ahora con títulos privados, también se hayan declarado mestizos ante los empadronadores.
149. Entrada fechada el 14 de junio de 1852 en AGN, Hacienda H-4-2191, R. 631 (1852), «Matrícula de Indígenas de Arequipa».

sugiera una caída demográfica entre los indígenas, probablemente estaban haciendo todos los esfuerzos posibles para evitar ser incluidos en los padrones de tributarios.

En Tiabaya, los empadronadores del censo de 1852 «no . . . mandaron sacar los padroncillos que previene la ley por no ecsistir ni procsimo ni contribuyente»[150]. Resulta realmente llamativa esta aparente resignación hasta de los funcionarios locales a la desaparición de los indígenas. Probablemente sabían que sería políticamente arriesgado obligar a pagar tributo a los aldeanos sin parcelas y calcularon que la inclusión de propiedades valiosas en el mercado local de tierras compensaría la pérdida de rentas.

Tal vez jamás sabremos la forma como los indios individuales de Arequipa percibían su identidad étnica cuando no estaban tratando con el Estado. En un raro atisbo, los espectadores infructuosamente intentaron detener una pelea entre indígenas de diferentes aldeas argumentando que eran todos «hombres» (muy probablemente una traducción del término quechua *runa*)[151]. No obstante, es claro que estaban cayendo los incentivos para afirmar ser indio públicamente, u organizarse siguiendo líneas étnicas; la disponibilidad de tierras comunales disminuía constantemente y ni los caciques étnicos ni los cabildos de indígenas tenían mucho poder efectivo, dada la proximidad en Arequipa de altos funcionarios del Rey y, posteriormente, del Estado republicano.

Aun más, el avanzado grado de aculturación hizo que para los indígenas fuera relativamente fácil confundirse con la población mixta, tanto de las aldeas como de la ciudad. Para finales de siglo, las autoridades urbanas se quejaban de indios que se pasaban a otros grupos étnicos. Esa tendencia se había propagado al campo varias décadas más tarde. Habían pasado los días en que mestizos como los Puchos sostenían ser indígenas con el fin de conservar el acceso a las tierras comunales. A medida que la parte indígena de las parcelas en la campiña disminuía, lo mismo iba sucediendo con la población tributaria. Es inverosímil que la «desaparición» de los indios se haya debido únicamente a la emigración. Los indígenas sin tierras, más bien, comenzaron a declararse mestizos y, en algunos casos, hasta españoles[152]. Por lo

150. Entrada fechada el 12 de junio de 1852 en AGN, Hacienda H-4-2191, R. 631 (1852), «Matrícula de Indígenas de Arequipa».
151. ARAR/CS/Crim (30-IV-1834), «Contra José Tola y Casimiro Velásquez por la muerte de Gabino Flores».
152. Para casos similares de trasvase étnico, véase María Isabel Remy, «La sociedad local al inicio de la república: Cusco, 1824-1850», *Revista Andina* 6, no. 2 (1988): 451-84; Jackson, «Race/Caste», 164-71; y Kubler, *The Indian Caste of Peru*, 36-37.

tanto, en lugar de incorporar elementos de la cultura indígena, los términos del discurso político dominante en la Ciudad Blanca serían hispanos.

Los esclavos en Arequipa

Legalmente, los esclavos, al igual que los indios, eran considerados un grupo aparte y hasta las personas libres de ascendencia africana eran identificadas por su raza más a menudo que los mestizos. Los esclavos africanos habían sido llevados a la región a trabajar en los viñedos[153]. Para el tardío siglo XVIII, eran reemplazados cada vez más con trabajadores libres de diversas razas, pero, en los valles costeños, sus descendientes seguían conformando una parte significativa de la población. Dentro de la provincia de Arequipa, los distritos de Vítor y Tambo, hacia la costa, contaban con la proporción más elevada de personas de ascendencia africana: 66 por ciento y 29,5 por ciento respectivamente.

Esta demografía tal vez contribuyó a la percepción de que la gente de color provenía principalmente de afuera del valle central. Con todo, según el censo de 1792, en términos de cifras absolutas, más negros, mulatos y zambos vivían en la ciudad de Arequipa: había 2.164 personas de ascendencia africana, divididas en partes casi iguales entre esclavos y libres, y conformaban el 9 por ciento de la población urbana[154]. Sin embargo, a ojos de la viajera francesa Flora Tristán, un cuarto de la población parecía ser negra o mulata.

Las historias locales de Arequipa, por lo general, ignoran a la población de ascendencia africana, pero Tristán constantemente señaló la omnipresencia de los esclavos, como la joven muchacha que sus parientes le asignaron para que la atendiera durante su visita[155]. En la ciudad, los esclavos servían a sus amos como símbolos de estatus tanto como sirvientes. Otros eran preparados como artesanos, como Manuel de Quintana, quien esperaba utilizar sus ganancias como carpintero para comprar su libertad[156]. Unos cuantos esclavos eran liberados por sus amos o se les permitía manumitirse,

153. Davies, *Landowners in Colonial Peru*, 89-91; y Brown, *Bourbons and Brandy*, 48.
154. Vollmer, *Bevölkerungspolitik und bevölkerungsstruktur*, 253-54.
155. Tristán, *Peregrinations of a Pariah*, 92-97, 107, 127, 175, 187-90, 209-12.
156. AAA/Civ (31-I-1794), «Manuel de Quintana pide que el Sr. Don Lorenzo de La Quintana le pague». Vicente Torre había logrado adquirir su libertad con sus ahorros como zapatero, como afirmase en su declaración en el juicio ARAR/Int/Crim (5-VII-1819), «Doña Isidora Gutiérrez contra su esposo Don Patricio Texada por robo».

pero era una rara oportunidad: un muestreo de los contratos notariales entre 1780 y 1850 arrojó 117 ventas de esclavos y apenas trece cartas de manumisión (seis de las cuales debieron ser compradas)[157]. María de Cáceres, por ejemplo, pidió que su tienda fuera vendida y que el dinero se usara para comprar la libertad de sus nietos[158]. Hasta la concesión de la libertad era, a menudo, condicional y tenue. En 1780, por ejemplo, la reverenda madre del convento de Santa Catalina se presentó ante un notario para firmar un documento que liberaría luego de su muerte a la esclava María, de veintidós años de edad. La monja confesó que la había vendido a pesar de que su propia madre, en realidad, la había liberado al nacer; la compró nuevamente y le prometió su futura manumisión únicamente porque «tal vez podria por ello gravar mi conciencia»[159].

Los juicios y peticiones brindan evidencias de otros amos que no cumplieron con su palabra. En 1777, por ejemplo, una mujer agonizante pidió que se tomase dinero de sus bienes para liberar a su ahijada, esclava de una amiga; los nietos de la esclava seguían intentando conseguir su libertad más de cincuenta años después[160]. La mayoría de los esclavos indudablemente habría coincidido con los sentimientos expresados en el pedido de clemencia de María Rosa Arróspide: «¿Que razon pues hay Señor Yntendente para que los infelises esclavos, tan hombres racionales como sus amos, sean considerados como vestias de taona, infatigables en el servisio y sin la menor livertad para quexarse de su triste suerte?»[161]. Arequipa evidentemente no era una «democracia racial».

Aunque los esclavos urbanos no gozaban de un trato indulgente, sí tenían relativamente más libertad de movimiento que aquellos que trabajaban en las plantaciones. Los amos los enviaban con recados por toda la

157. Compárese con Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993); Christine Hünefeldt, *Paying the Price of Freedom: Family and Labor Among Lima's Slaves, 1800-1854* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1994); y Lyman L. Johnson, «Manumission in Colonial Buenos Aires», *Hispanic American Historical Review* 59, no. 2 (1979): 258-79.
158. Notario Manuel González de La Fuente, testamento fechado el 25 de julio de 1785.
159. Notario Pedro de Figueroa, 18 de octubre de 1780.
160. ARAR/CS/Crim (11-II-1831), «Don Bartolomé Pedrero contra Don Toribio Gómez por injurias».
161. ARAR/Int/Crim (23-VII-1819), «María Rosa Arróspide contra su amo Don Juan Bautista Arróspide por maltrato».

ciudad y los arrendaban como trabajadores o artesanos[162]. Por lo tanto, los que tenían quejas contra su amo podían buscar refugio en casa de otros amos acaudalados que hubiesen ofrecido comprarlos[163]. Los esclavos que estaban lejos de sus amos también aparecieron como testigos en diversas causas criminales. Juan de Dios Bello, esclavo de uno de los canónigos eclesiásticos, se hallaba en la calle mirando las celebraciones del Carnaval cuando vio a un caballero atacando a un joven[164]. Gregorio Pérez tuvo que ser sacado de la cárcel por su amo con una fianza después de que el juego de azar que miraba en la plaza fuera interrumpido por las autoridades[165]. Dos esclavos fueron llamados a la corte cuando el dueño de uno de ellos fue víctima de un robo; ambos declararon no haber estado en casa en ese momento porque habían ido a comer a un café[166]. En uno de los casos más sorprendentes, el esclavo del Gobernador de Salta entró a una tienda a vender dos pistolas. Al no lograr el tendero que funcionaran, el esclavo las disparó al piso (creyendo que estaban descargadas) y causó heridas menores a un niño indígena. Se lo absolvió por ser el disparo accidental[167].

Semejante libertad de movimiento permitía a los esclavos integrarse a unas redes plebeyas más amplias, lo cual llegó a oídos de las autoridades cuando se las movilizaba para planear robos y vender artículos robados. En 1778, por ejemplo, don Fermín de Errea sorprendió a su esclava María del Carmen robando a su mujer, pero no antes de que hubiese vendido docenas de perlas a por lo menos siete mujeres, entre ellas una mulata libre, una india y una chichera[168]. Una investigación del robo efectuado en casa de doña

162. Para estudios de la esclavitud urbana, véanse Aguirre, *Agentes de su propia libertad*; Hünefeldt, *Paying the Price of Freedom*; Frederick P. Bowser, *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650* (Stanford: Stanford University Press, 1974); y Mary C. Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850* (Princeton: Princeton Univesity Press, 1987).

163. Véase ARAR/Cab/Civ, Leg. 15, Cuad. 401 (13-XI-1782), «Capitán Don Josef Medina contra Doña Augustina Castro Viejo y Doña Baleriana Ripa por robo de una esclava»; ARAR/Int/Ped (8-II-1797), «Don Francisco Sánchez pide que Doña Gabriela Benavente preste declaración sobre la esclava del primero»; (3-VIII-1798), «Don Mariano de Benavides pide que Don Bruno de La Llosa le devuelva su esclavo»; y ARAR/Pref (2-VII-1825), «Úrsula Hurtado, esclava de Don José María Flores, pide que se la venda a otro amo».

164. ARAR/Pref (20-II-1828), «Contra Don Mariano Arróspide por heridas a Marcelo Arayco».

165. ARAR/Int/Crim (26-V-1806), «Don Manuel Pérez contra el Alcalde de Cárcel por injurias a su criado».

166. ARAR/Int/Crim (19-III-1806), «Sobre el robo a Don Pedro Yansen».

167. ARAR/Int/Crim (27-I-1812), «Don José Butrón contra Juan de Dios de La Cruz».

168. ARAR/Corregimiento/Crim, Leg. 26, Exp. 439 (18-VIII-1778), «Causa seguida por Don Juan Fermín de Errea sobre las perlas que robó María del Carmen».

Manuela Dias descubrió una gran red de esclavos y personas libres, blancas y negras, artesanos y tenderos. Francisco Valdivia, uno de los acusados que trabajaba enrollando cigarros, sostuvo haber sido reclutado por el propio esclavo de Dias, pero confesó haber vendido varios artículos de su parte del botín a tres tenderos, dos esclavos y un platero. Agustín Salamanca, un negro apodado «el Jabonador», fue hasta la ciudad de Tacna a vender unos rosarios a Francisca, la «mulata pulpera»[169]. En 1808, Juan Antonio Manrique, ausente de su amo, que vivía en el valle de Majes, dijo haber sido reclutado para robar algo de plata después de emborracharse con un jornalero y dos sastres (uno de ellos mulato) en la tienda del «Negro Miguel»[170].

Por supuesto que los esclavos no dependían de sus contactos en la sociedad plebeya únicamente con fines criminales. En 1780, Ramón Arguedas pidió al vicario de Arequipa que hiciera que María Ramírez cumpliera con su promesa de matrimonio. María admitió su compromiso, pero se retractó aduciendo no haberse dado cuenta de que Ramón era un esclavo[171]. Sin embargo, otros no compartieron las objeciones de María; las peticiones matrimoniales revelan varios casos de esclavos que se casaron con personas libres[172]. E incluso cuando decidían casarse con otros esclavos, a veces presentaban personas libres como testigos, aparentemente amigos o compañeros de trabajo. Por ejemplo, dos sastres y un zapatero hicieron de testigos de los esclavos Joaquín Palacio y Petronila Lancho[173].

Ha sobrevivido menos información sobre las personas libres de color, pues no eran mercancías valiosas, como los esclavos, ni tampoco gozaban de los derechos legales de los indígenas. Con todo, en la documentación, las personas aparecen identificadas con los términos «negro», «mulato» y «zambo» con mayor frecuencia que «mestizo». Aunque a ojos locales aparentemente resaltaban por su raza, ellas trabajaban en diversas ocupaciones[174]. Es más, no hay evidencia alguna de que sus relaciones sociales hayan estado

169. ARAR/Int/Crim (3-XII-1796), «Causa seguida sobre el robo de las joyas de Doña Manuela Dias».

170. ARAR/Int/Crim (1-VII-1808), «Contra Juan Antonio Manrique y otros por robo».

171. AAA/Mat (11-I-1780), «Ramón Arguedas pide que María Ramírez se cumpla con sus esponsales».

172. Véase AAA/Mat.

173. AAA/Mat (26-III-1800), «Joaquín Palacio y Petronila Lancho, esclavos de Don Lorenzo Murguía».

174. Por lo menos un mulato —Bernardo Portugal— trabajaba como platero. Véase ARAR/Corregimiento/Crim, Leg. 26, Exp. 433 (21-I-1773), «Don Juan Joseph de Valcárcel contra Bernardo Portugal».

limitadas a otras personas de ascendencia africana. Al igual que los esclavos, las personas libres de color contraían matrimonio o establecían relaciones de compadrazgo con otras de distinta ascendencia étnica. Vicente Torre, un zambo liberto, se identificó como un buen amigo del mercader Patricio Texada, quien le presentó como testigo en una disputa[175]. La documentación oficial no puede revelar si las personas de ascendencia africana sentían una afinidad común, pero sí indica que ellas jamás se organizaron social o políticamente en torno de una identidad étnica distinta. Es más, cuando intentaban defender su conducta de estereotipos negativos, usaban la noción hispana dominante del honor (aunque modificándola sutilmente).

Percepciones de la etnicidad

Si el objetivo del sistema de castas era «dividir y vencer», en la Arequipa de finales del Virreinato, hay pocas evidencias de que esto haya triunfado[176]. La población indígena, en cierta medida, seguía separada oficialmente en una República de Indios, respaldada por una estructura legal que le asignaba obligaciones y derechos especiales, tales como el tributo y el acceso a las tierras comunales. Sin embargo, cuando estos derechos no eran honrados, las autoridades indígenas se quejaban de que las personas a su cargo se estaban pasando a otras castas. Muchas personas de ascendencia africana, fueran libres o no, también eran identificadas por su color, pero la raza no las segregó de otros plebeyos. Con todo, la dinámica social, examinada al comenzar este capítulo, también impedía la formación de alianzas multiétnicas que siguieran las líneas de clase en oposición a las élites locales.

El sistema de castas no funcionó según el ideal en ninguna parte de la América hispana, pero llama particularmente la atención que, en Arequipa, muchas autoridades hayan incluso dejado de intentar clasificar a las personas por su raza. Por ejemplo, cuando alguien se presentaba en un juzgado, estaba legalmente obligado a dar los datos personales pertinentes tales como la ocupación, edad, estado civil y etnicidad. Sin embargo, en Arequipa, esto último era anotado al azar y los únicos términos que aparecen con cierta

175. ARAR/Int/Crim (5-VII-1819), «Doña Isidora Gutiérrez contra su esposo Don Patricio Texada por robo». Para ejemplos de matrimonios interraciales, véase AAA/Mat.

176. Flores Galindo afirma lo contrario para la tardía Lima colonial, aunque en este caso las diferencias en nuestras interpretaciones no son únicamente regionales. Me parece que su dependencia de expedientes criminales le lleva a sobreenfatizar los conflictos étnicos. Véase Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y plebe*, 168-79.

frecuencia son «indio», «negro», «mulato» o «zambo». Los testigos ocasionalmente eran identificados como españoles en las aldeas más pequeñas (donde tal vez tenía más importancia conservar las divisiones), o en casos en los cuales su testimonio era contrastado con el de los testigos o acusados indígenas[177].

Aun más sorprendente —y revelador— es la ausencia de identificación étnica en los registros parroquiales, puesto que era en el bautismo que una persona era teóricamente asignada a la casta correcta[178]. Una pista de la razón detrás de tan flagrante omisión pareciera figurar en una carta del obispo Gonzaga de La Encina al Rey en 1815, en la cual explicó lo siguiente: «Esta clacificacion es odiosa para los Parrocos, pues habiendoseles mandado por las Cortes que la hicieron, se vieron los Parrocos en la precision de decir la verdad, o faltar a ella. Si hacian lo primero, todos los que se juzgaban ciudadanos españoles, no siendolo, se creian injuriados, se lebantaban contra los Parrocos, los insultavan, despreciaban, y calumniaban. Si lo segundo, grababan su conciencia. . .»[179]. Esta afirmación también refuerza el argumento del Cacique de Santa Marta de que un certificado de bautismo de la catedral no era ninguna prueba de pureza racial.

Significativamente, el término «mestizo» era rara vez usado en la documentación local. Aunque el censo de 1792 identificó oficialmente al 17,5 por ciento de la población como tal, este fue compilado o bien por autoridades de afuera de Arequipa o que por lo menos estaban bajo la presión de funcionarios borbones[180]. De igual modo, los visitantes extranjeros identificaron a la mayor parte de la población como mestiza o chola (lo que se refiere a indígenas aculturados) antes que como blanca[181]. En las raras oportunidades en

177. Véase ARAR/Int/Crim (4-X-1800), «Contra Matías Alpaca y otros por el robo que hicieron de la caja de Comunidad de Paucarpata»; (21-V-1803), «Contra Isabel Portugal por maltratos a su esposo Rudecindo Megía»; y (2-II-1804), «Sebastián Valencia contra María Lagunas por injurias». Para un ejemplo del uso del testimonio de españoles en contra de indígenas, véase ARAR/Int/Crim (7-X-1807), «Contra Antonio Dias por concubinato con la Casica de Yanahuara».

178. Podría asumirse que los que eran bautizados en las parroquias de indios eran clasificados de facto, pero la catedral administraba los sacramentos a todos los que no eran indígenas y sus libros no listan ninguna clasificación racial en el período estudiado.

179. BNP doc. D11883, «Copiador del obispo Gonzaga», carta fechada el 7 de julio de 1815.

180. Vollmer, *Bevölkerungspolitik und bevölkerungsstruktur*, 253.

181. Ernst W. Middendorf, *Perú*, vol. 1 (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973-74), 164; Middendorf, *Perú*, vol. 2, 170; y Heinrich Witt, *Diario y observaciones sobre el Perú, 1824-1890* (Lima: COFIDE, 1987), 13.

que los locales sí usaban el término «mestizo», este se hallaba asociado con la población indígena, o en todo caso se aclaraba su significado, como cuando el Sacerdote de Cayma propuso afincar «mestizos españoles» en la aldea[182].

Legalmente, un mestizo de padre español y madre india debía pagar tributo. Los Puchos de Tiabaya intentaron usar esta ley en provecho propio y, así, reclamar parte de las tierras comunales; sostuvieron que si bien su madre era mestiza, su abuela materna era indígena, y ella y sus hijos debían seguir dicha casta[183]. En 1829, Francisco Luis de Sosa solicitó del mismo modo a la junta departamental que se le asignara una parcela —«como mestiso»— y que se le volviera a nombrar cobrador del tributo[184]. De otro lado, el indígena Asencio Huerta intentó lograr que sus hijos fueran dispensados del tributo, porque su esposa era española. Huerta sostuvo exitosamente que se acostumbraba «que los Mestisos como mis hijos; se han reputado, y [se han] tenido siempre en la clase de Españoles»[185].

Por lo tanto, cuando se lo usaba, «mestizo» tenía un significado más cercano a «cholo». Por ejemplo, a uno de los pocos testigos que se identificó como «de casta mestizo» también se le atribuyó ser un «esperto en la Lengua Castellana»[186]. Evidentemente, se suponía que los mestizos eran virtualmente indígenas. Dadas su asociación con la «indianidad» y la obligación de pagar tributo, la mayoría de las personas de raza mixta probablemente intentaba evitar ser etiquetada con este término. La repentina aparición de mestizos en el padrón tributario de 1843 marcó una etapa de transición, que llevó al

182. Zamácola y Jáuregui, *Apuntes para la historia de Arequipa*, 45.

183. BNP doc. C2629 (1788), «Apelación de Agustín Alpaca, Cacique de Cayma, contra los hijos de Bernardo Pucho». Para debates similares en Colombia, véase Frank Safford, «Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870», *Hispanic American Historical Review* 71, no. 1 (1991): 14.

184. *El Republicano*, suplemento del 3 de octubre de 1829, 4. Para otras referencias a tierras distribuidas a mestizos, véase ARAR/Pref (9-VII-1846), «Unos indígenes de Pocsi protestan que el rematador de diezmos trata de cobrarles indebidamente», y (25-VI-1847), «Don Fernando Pacheco hace denuncia de un retazo de tierras en Cayma».

185. ARAR/Int/Adm (5-III-1807), «Expediente para qu[e] se declare a los hijos de Asencio Huerta, Indio, y Rosa Vilchez, Española, por mestizos». Véase también ARAR/Int/Adm (26-I-1807), «Blas Plácido Ortiz y Gallegos pide se le declare exento de tributar». Para demandas similares en Colombia, véase J. Jaramillo Uribe, «Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2, no. 3 (1965): 36.

186. ARAR/Int/Crim (3-VII-1810), «Doña María Zereceno y Cáceres Contra Cayetana Riberos y otros por injurias».

predominio de españoles y blancos en el de 1852. Por lo tanto, la distinción legal importante era entre los indígenas y todos los demás.

En efecto, cuando se investigaban las pretensiones de limpieza de sangre, eran pocos los que sobrevivían al escrutinio. Por ejemplo, en la década de 1770, los hijos de Miguel Gerónimo de Medina solicitaron ser declarados legalmente españoles; sin embargo, hasta sus propios testigos identificaron su raza como mixta. Aunque afirmaron que Medina era español, uno dijo que Andrea Ati, su esposa, era cuarterona (una cuarta parte negra) y otro dijo que era «media Asambada»[187].

Pascual Bargas Espinosa y Giles tuvo el mismo problema cuando intentó dispensarse del pago del tributo afirmando ser español. Sus testigos describieron a su padre variadamente como zambo, medio zambo y cholo, y a su madre como española «al parecer», zamba y mulata; en cuanto a Pascual, uno de ellos concluyó que era español; otro, zambo; y el tercero, mulato. El Cacique aprovechó estas inconsistencias y señaló que «[s]i devemos jusgar por lo que parece, se hecharía el fallo en contra de Pasqual por[que] a[de]mas de ser Yndio parese tal, como se ha dicho».

Pascual posteriormente sostuvo que «. . . esta es cuestion de nombre que mi Padre le parece cholo por que era blanco, y mi madre mulata por tener el pelo algo enrrisado, pero rubio». El Juez también investigó si su mujer era española; el testigo Bernardo Torres declaró que la consideraba como tal «aunque no lo parece, pues sus Tias . . . son Españolas conocidas por tales. . .». Al entrar el juicio a su tercer año, un frustrado Pascual acusó al Cacique y sus secuaces de haber complotado para atrapar «a las Personas del color trigueño para echarles garra y oprimirlos. . .». Al final, el Intendente lo dispensó del tributo por no ser indígena, pese a no ser español[188].

Cuando se trataba de la identidad étnica, las apariencias podían resultar engañosas en Arequipa, al igual que en muchas otras partes de América Latina[189]. Las categorías podían ser sumamente ambiguas una vez que factores tales como la vestimenta o las costumbres se consideraban junto con el color. En 1807, el Alcalde mayor de Yanahuara acusó a la Cacica del mismo

187. AAA/Civ (1772), «María Petrona y María Nieves Medina piden que se les declare españolas».

188. ARAR/Int/Adm (18-XII-1807), «Pascual Bargas Espinosa y Giles se queja de que el Cacique de Forasteros le cobra tributo anual aunque sea español».

189. Además de la bibliografía sobre raza y clase citada al inicio de este capítulo, véase Martin Minchom, *The People of Quito, 1690-1810: Change and Unrest in the Underclass* (Boulder: Westview Press, 1994), 153-97.

lugar de mantener fuera de los padrones de tributarios a Antonio Dias, su amante indígena. Los testigos hicieron proezas lingüísticas. Ignacio Paredes declaró conocer de vista al padre de Antonio como un «mestizo medio cholo» y que su madre era una india «segun disen las gentes», lo cual lo convertía en un «indio acholado». Simón Corrales describió el aspecto de sus padres de igual modo, concluyendo que Antonio «en su consepto es mas indio que cholo»[190].

El color estaba en los ojos del observador, incluso en los niveles más altos de la sociedad. Travada y Córdova, sacerdote y cronista local, admitió que los criollos de Arequipa tenían unas cuantas gotas de sangre indígena noble en sus venas, pero sostuvo que era más bien el sol el que había oscurecido su piel[191]. Ochenta años después, Flora Tristán dijo, con algo de su característico sarcasmo: «En el lenguaje aristocrático del país se llama blancos a aquellos cuyos ascendientes no son indios ni negros. He visto a varias señoras que pasan por blancas, aunque su piel sea de color canela, porque su padre fué nativo de Andalucía o del reino de Valencia»[192]. Por lo tanto, la élite arequipeña probablemente era sensible a las sospechas acerca de su pureza racial de parte de forasteros, entre ellos los funcionarios de España o Lima. Juan Bautista Pando, el aduanero nombrado por los Borbones, hizo precisamente esta acusación al imputar a la élite criolla haber instigado la revuelta fiscal de 1780[193].

Como las dos terceras partes de la población fueron identificadas oficialmente como españolas en el censo de 1792, en Arequipa el color blanco no confería automáticamente el estatus de élite. Por lo tanto, es probable que haya habido menos intentos de conservar estándares excluyentes. En un caso, un testigo declaró que, como una mujer sostenía que el padre de su hija ilegítima era español, «su hija Francisca era [por ello] *bastantemente* Española, y bien nasida»[194]. Dado que en Arequipa eran pocos los que podían ser españoles absolutamente «puros», el obispo Gonzaga probablemente reflejó

190. ARAR/Int/Crim (7-X-1807), «Contra Antonio Dias por concubinato con la Casica de Yanahuara, Doña María Tone».
191. Travada y Córdova, *El suelo de Arequipa*, 93.
192. Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, 205; *Peregrinations of a Pariah*, 127.
193. Paz y Guiní, *Guerra separatista*, 108.
194. Subrayado mío. Véase BNP doc. C3532, «Don Agustín Alpaca, Cacique de Cayma, contra los hijos de Bernardo Puchos». En cambio, Haitin afirma que, en Lima, pocos mestizos fueron absorbidos a la categoría de español; véase Haitin, «Late Colonial Lima», 306.

un consenso general según el cual, en aras de la paz social, resultaba mejor no mover el avispero de las etiquetas raciales. Después de todo, los rumores de que el tributo sería extendido a las personas de raza mixta fue lo que ayudó a detonar la revuelta de 1780. Este acuerdo implícito podría explicar los numerosos arequipeños que figuraban en la documentación oficial sin indicio alguno de su casta. Tal vez los escribanos no se atrevían a identificar a los testigos «trigueños» como españoles, pero dejar su raza fuera de los registros mantenía a todos contentos y tácitamente permitía que la mayoría se considerase a sí misma blanca.

Semejante discreción no significa que los arequipeños estuviesen libres del racismo. Muchos manifestaban prejuicios, comunes en todo el Perú, que identificaban lo no-blanco con lo deshonroso. Se creía ampliamente que las personas de ascendencia africana —sobre todo los racialmente mixtos mulatos y zambos— eran solapadas, taimadas y proclives a la delincuencia. En 1773, por ejemplo, Juan Joseph de Valcárcel enjuició a Bernardo Portugal por difamación después de que el platero le hubiese acusado de robo. Portugal era mulato y, por lo tanto, él era, según Valcárcel, «de naturalesa inclinada a la ofenza de los Españoles, y propensa a emplearse sino al oficio de Ladrones»[195]. Otros acusaban a los mulatos de ser irrespetuosos. Como dijera Josef Antonio García en un caso, «essas Sambas tienen por costumbre harmar pendencias»[196].

De otro lado, a los indígenas se les atribuían los vicios de la ociosidad, la ignorancia y la ebriedad. Cuando Vicente Vilca e Isabel Condori, indios de Santa Marta, se quejaron de que su alcalde abusaba de ellos, el Intendente nombró al Dr. Mariano Larrea para que investigara la denuncia. Larrea apoyó la autoridad del Alcalde y restó importancia a las quejas: «El descanzo y los deseos de estos pobres Naturales terminan en la vevida por lo que no se debe aser aprecio de sus boses y balentonadas»[197]. Este estereotipo siguió conservando su fuerza después de la Independencia. Varios integrantes de la junta departamental sostuvieron que debía obligarse a los indígenas a trabajar, porque su raza era «inclinada al ocio, apatica, sin aspiraciones á mejorar

195. ARAR/Corregimiento/Crim, Leg. 26, Exp. 433 (21-I-1773), «Don Juan Joseph de Valcárcel contra Bernardo Portugal». Véase también Leg. 26, Exp. 434 (18-III-1773), «Antonio Zúñiga e Ignacio Gordillo contra Diego Navarro, mulatos».
196. ARAR/Corregimiento/Crim, Leg. 26, Exp. 445 (19-XII-1782), «Don Faustino Biamonte y su esposa Petronila de Carpio contra Sebastián Bedoya».
197. ARAR/Int/Crim (13-XI-1793), «Vicente Vilca e Isabel Condori, indios de Santa Marta, piden su libertad».

su triste modo de existir, y con la unica necesidad de proporcionarse un escaso y grosero alimento»[198].

Semejantes estereotipos hicieron que los arequipeños enriquecieran su vocabulario de combate con insultos raciales. Un colorido intercambio tuvo lugar en 1819 cuando Juan de Mata Núñez regañó a unos muchachos por tirar basura de su casa al solar vecino. Su tía, Lorenza Escudero, supuestamente salió y le llamó «perro negro».

«¿[Q]ué llama negro la india?», replicó Núñez.

Escudero intensificó el intercambio señalando «que a los negros se [les] sacaba en un aparejo» de mula.

No quedándose atrás, Núñez respondió que «a las indias se [las] sacaba en una llama con costal y soga»[199]. Incluso si no se les quería decir literalmente, tales insultos asociaban la conducta de una persona con los estereotipos del grupo menospreciado. Los arequipeños eran susceptibles a dichas implicaciones, porque podían eliminar el consenso tácito de que ellos eran —más o menos— blancos.

Aunque los arequipeños manifestaban las actitudes racistas de otros peruanos, no parecen haber compartido su temor a las masas indígena o africana[200]. Según el censo de 1792, los indios del Cuzco y la población de ascendencia africana de Lima conformaban casi el 45 por ciento de la población respectiva de dichas ciudades. La población arequipeña, en cambio, solamente incluía un 6,4 por ciento de indígenas y un 9 por ciento de personas de ascendencia africana[201]. La población no-blanca que vivía en y alrededor de la ciudad no fue considerada una amenaza peligrosa, porque estos grupos eran relativamente pequeños y no sostenían tener una identidad diferente y políticamente cargada.

A las comunidades indígenas de Yanahuara y Cayma incluso se les permitió formar compañías de la milicia. También hubo miembros de la élite que defendían a «sus» indios. Aunque el Cura de Cayma esperaba librar a

198. «Propuesta a la Junta Departamental del Diputado Juan de Dios Ballón para impulsar la minería», en *El Republicano*, 3 de octubre de 1829, 3-4.

199. ARAR/Int/Crim (5-1-1819), «Juan de Mata Núñez contra Doña Lorenza Escudero por injurias».

200. Para los temores raciales en Lima, véase Hünefeldt, *Paying the Price of Freedom*, 60-61, 180; y Haitin, «Late Colonial Lima», 284-85, 339.

201. Vollmer, *Bevölkerungspolitik und bevölkerungsstruktur*, 248, 261. La población de Lima tuvo entre cuarenta y cincuenta por ciento de ascendencia africana desde 1593; véase Bowser, *The African Slave*, 339-41.

sus feligreses de sus supersticiones, seguía refiriéndose a los indígenas que vivían alrededor de Arequipa como «muy civilizados»[202]. Y cuando otro integrante de la junta departamental propuso obligarlos a trabajar, el Diputado de la provincia de Caylloma proclamó que ellos «trabajaba[n] cuando se le[s] trataba y pagaba bien, como prácticamente se veia en varias haciendas de Vitor y Mages»[203].

Por lo tanto, aun más importante que debatir la importancia relativa de la clase o la casta es examinar las implicaciones sociales y políticas de las ambigüedades existentes en ambas categorías. La sociedad de la Arequipa de los siglos XVIII y XIX estaba ordenada jerárquicamente, pero ni la riqueza de la élite ni la pobreza de las clases bajas eran tan extremas como en las grandes capitales, como Lima y Ciudad de México. El sector económico medio incluía fracciones que se aproximaban a las familias de la ciudad que más claramente pertenecían a la élite, por un lado, y a la plebe, por el otro. Y a medida que las familias con apellidos honrados vivían tiempos difíciles, resultaba difícil distinguirlas de arribistas más exitosos que orgullosamente agregaban un «don» o una «doña» a sus propios nombres.

Las ambigüedades de la casta eran iguales que las de clase, y podían usarse de igual modo como base para amplias pretensiones de honor. Cuando se solicitaba a las personas que clasificaran a sus vecinos, la confusión en torno de las apariencias usualmente impedía una identificación definitiva de su etnicidad. Al evitar discretamente el uso de etiquetas raciales en la mayoría de las situaciones, una gran parte de arequipeños podía sostener ser blanca.

Aunque los funcionarios de Arequipa fueron, al parecer, menos estrictos en su uso de categorías raciales que los de Lima y Cuzco, muy probablemente hubo casos paralelos en importantes ciudades provinciales de toda Hispanoamérica. El raro uso del término «mestizo», asimismo, sugiere la necesidad de repensar el momento y el proceso de surgimiento del mestizaje como base para la identidad nacional hispanoamericana. Durante la Colo-

202. Zamácola y Jáuregui, *Apuntes para la historia de Arequipa*, 26-27. Véase también la cita del intendente Álvarez y Jiménez en Barriga, *Memorias para la historia de Arequipa*, vol. 1, 57.

203. Minutas de la reunión del 20 de julio de 1829, reimpresas en *El Republicano*, suplemento del 10 de octubre de 1829, 1. Fuera de Arequipa, hubo unos cuantos miembros de la élite que adoptaron pareceres similares; véase Charles Walker, «Voces discordantes: discursos alternativos sobre el indio a fines de la colonia», en Charles Walker, ed., *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII* (Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1996), 89-112.

nia y en la temprana República, los mestizos eran definidos legalmente por lo que no eran (indios pagadores de tributo). En lugar de desarrollar su propia identidad unificadora, ellos tendieron a ser agrupados, en términos culturales, ya sea con los españoles o los indígenas.

Por lo tanto, la identidad dominante como blanco que surgiera en Arequipa tenía una dinámica tanto excluyente como inclusiva. Convertir al otro racial como alguien procedente principalmente de fuera de Arequipa —negros de la costa o indígenas de la sierra— negaba la contribución cultural de estos grupos a la sociedad local. Con todo, muchos que, en una inspección legal, resultarían ser de raza mixta eran tratados como españoles en la vida diaria. Es más, si aceptaban las normas y códigos de comportamiento hispanos dominantes, incluso algunos de aquellos identificados como de ascendencia indígena o africana quedaban incorporados a las redes comunales más amplias que conformaban la base de la movilización política.

III.
Familias, amistades y festividades
Los vínculos de la comunidad y la cultura

La Arequipa de fines de la Colonia y comienzos de la República fue el hogar de un significativo grupo social intermediario conformado por artesanos, pequeños comerciantes y chacareros, así como por tenderos y profesionales. Además, las fortunas erráticas de una economía agrícola significaban que muchas familias prominentes no contaban con una riqueza a la altura de su estatus social. Al igual que la clase social, la identidad étnica era, a menudo, fluida. Por un consenso implícito, casi todas las pretensiones de ser español quedaban sin desafío alguno, salvo por las más disparatadas. Ni siquiera los arequipeños identificados por su ascendencia africana o indígena debían vérselas con una rígida segregación social. Salvo por los muy ricos y socialmente excluyentes de un lado, o los muy pobres y de piel oscura del otro, los arequipeños vivían, trabajaban y pasaban su tiempo de ocio juntos, en estrecho contacto.

Por supuesto que no todos apreciaban una aglomerada vida urbana. Cuando el Prefecto quiso derribar parte del muro alrededor del convento dominico para enderezar la calle, los frailes se opusieron a este plan: «Unir a nuestras celdas un numeroso vecindario por lo regular vulgar y sin educacion, en el que unos cantan, otras bailan, aquellos riñen, estos gritan, los muchachos lloran, los Perros ladran, los Talleres golpean, suenan las Guitarras, las cantinelas ympuras y profanas, y todo esto a nuestras orejas. . .»[1].

Como sabe todo aquel que ha vivido en un pueblo pequeño o en un barrio congestionado, las relaciones dentro de las comunidades comprenden tanto la cooperación como el conflicto. Arequipa no fue ninguna excepción. Los vecinos llevaban la cuenta de los asuntos personales así como profesionales de cada uno y, al compartir estos conocimientos con otros, afectaban las reputaciones que tan importantes son en una sociedad de cara a cara. En el transcurso de las disputas, cada bando apelaba al tribunal de la opinión pública afirmando seguir los códigos de honor, aunque la interpretación específica de dichos valores podía variar. En este sentido, la comunidad impli-

1. Petición fechada el 29 de abril de 1828, en AGN, R. J. (Ministerio de Justicia), Prefectura de Arequipa, Culto, Leg. 143 (1829).

caba no un consenso moral absoluto, sino más bien la participación en un debate en curso utilizando un lenguaje común[2]. Es más, el lenguaje y los rituales desarrollados en el nivel vecinal sirvieron como un repertorio para los motines y demás actos políticos.

En efecto, así como las fronteras físicas entre lo privado y lo público eran relativamente fluidas, así también no había ninguna división clara entre los intereses domésticos y comunales. Las mujeres, por lo tanto, figuraban prominentemente en las redes sociales de las habladurías y la vigilancia. Por ejemplo, los casos de adulterio provocaban conflictos entre mujeres rivales y sus aliados respectivos, y las luchas subsiguientes se escenificaban para alcanzar el máximo efecto público posible. A pesar de —o tal vez debido a— el papel central de las mujeres en influenciar la opinión popular en el nivel vecinal, ellas fueron siendo marginadas cada vez más de la esfera pública después de la Independencia. Las teorías republicanas y políticas definían la opinión pública como el resultado de un debate «racional» entre ciudadanos varones educados, no como los «chismes» de las mujeres[3].

Las redes sociales que conformaban la comunidad local eran más fuertes en el nivel del barrio y entre quienes contaban con un estatus socioeconómico cercano. No obstante, los lazos de parentesco, el lugar de origen y la ocupación sí se extendían por toda la ciudad e incluso a aldeas vecinas. Los pobladores, a menudo, dejaban sus barrios por negocios y también paseaban bastante en su tiempo libre. Las caminatas despreocupadas por el centro de la ciudad o en la alameda, a lo largo del río, permitían a las personas conscientes del estatus ver y ser vistos. Es más, en verano y en las fiestas, los arequipeños extendían sus paseos a los pueblos más pequeños y las aguas termales de la campiña inmediata. Estos contactos más amplios forjaban una comunidad más grande.

Las diversiones, en particular las celebraciones cívicas y las fiestas religiosas, reunían a los arequipeños de todo tipo y marcaban la expresión más plena de una cultura regional compartida. Hasta los que no se conocían entre sí y se cruzaban en las calles o en una taberna llevaban consigo el repertorio de experiencias y valores comunes desarrollados diariamente en comunidades superpuestas. Por lo tanto, dichas ocasiones podían afirmar una identidad común entre los arequipeños y forjar las amplias alianzas que

2. Véase David Warren Sabean, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany* (Londres: Cambridge University Press, 1984), 29.
3. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 89-102.

eran subsiguientemente movilizadas en momentos de convulsión política. Con todo, un resultado tal no podía garantizarse. La mezcla social, con sus conflictos latentes de clase, etnia y género, podía asimismo resultar divisiva. Este capítulo explorará tanto el potencial para la cohesión social y cultural como las tensiones que amenazaban con deshacerla.

Hogares y vecinos

Los hogares, las unidades más pequeñas de la comunidad urbana, variaban enormemente en tamaño y composición, como nos lo permiten ver dos fuentes. Una es el censo de 1811 de la parroquia urbana de La Ranchería, que incluye un total de 2,035 habitantes agrupados por hogar[4]. Parte de los hallazgos de este censo parroquial quedan confirmados con una muestra de 290 testamentos tomados de los protocolos notariales entre 1780 y 1850, a intervalos de cinco años[5]. Uno de los aspectos más sorprendentes de censos y testamentos es el desequilibrio entre los sexos; aproximadamente el 60 por ciento de la población contada en La Ranchería e igual proporción de los testadores eran mujeres. Este desequilibrio resulta difícil de explicar dado que el censo tenía fines religiosos y no militares o fiscales; podría ser que muchos de los varones (sobre todo los jóvenes y solteros) estaban fuera trabajando en la agricultura. Sea cual fuere la causa, este sorprendente resultado subraya el importante papel económico y social que las mujeres tenían en la ciudad.

Los varones rara vez vivían solos, incluso si eran solteros, y apenas el 4,5 por ciento de los testadores masculinos eran viudos. Este pequeño número podría deberse en parte a factores demográficos, pero era más probable que los varones volvieran a contraer nupcias que las mujeres; el 24,7 por ciento de todos los testadores casados o viudos lo había estado más de una vez, en comparación con el 14,3 por ciento para las mujeres. Semejante patrón no sorprende, dadas las ventajas masculinas en el matrimonio. Con

4. Como esta parroquia se encontraba en las afueras de la ciudad, las familias de la élite tal vez estén subrepresentadas. AAA, «Padrón de los Feligreses designados a la Vice-Parroquia del Sor. Sn. José de La Ranchería erigida el año de 1811».
5. ARAR, Notarios Públicos. Los notarios muestreados fueron Pedro de Figueroa (1780), Manuel González de La Fuente (1785), Ramón Bellido (1790), Rafael Hurtado (1795), Mariano de Tapia (1800), Josef Alberto de Gómez (1805), Hermenegildo Zegarra (1810), Rafael Hurtado (1815), Francisco Xavier de Linares (1820), José Nazario de Rivera (1825), Pedro Mariano Araujo (1830), Francisco de Linares (1835), Casimiro Salazar (1840), Miguel José de Chávez (1845) y Mariano Bolaños (1850).

todo, en general, los hogares encabezados por un hombre soltero o casado constituían solo el 43,6 por ciento de aquellos en La Ranchería.

Sin embargo, las familias encabezadas por un varón eran más grandes, con 3,9 personas en comparación con un promedio de 3,2, y, por lo tanto, abarcaban ligeramente más de la mitad (52,6 por ciento) de la población de la parroquia. Por cierto que pocos hombres podían esperar ser patriarcas a la escala de don Diego Oyanguren, quien, además de esposa y cinco hijos, podía jactarse de tener siete sirvientes domésticos. Pero, entre quienes residían permanentemente en la ciudad, la mayoría tenía por lo menos una esposa (consuetudinaria si no de derecho) y probablemente hijos.

Las mujeres de La Ranchería tenían una experiencia más variada. Mientras que una ligera mayoría vivía bajo la autoridad de un marido o padre, el 14 por ciento de los hogares estaba conformado por mujeres que vivían solas. Es más, había virtualmente el mismo número de hogares encabezados por mujeres (43,8 por ciento) que por patriarcas; sin embargo, eran más pequeños en promedio (2,6 miembros) y comprendían apenas el 35,2 por ciento de la población de la parroquia[6]. Los empadronadores infortunadamente no tomaron nota de si estas matriarcas eran solteras, viudas o estaban separadas. Pero en el 64,6 por ciento de los hogares dirigidos por mujeres y que tenían crías, estas llevaban el apellido de su madre, lo que implica que eran ilegítimas.

Un número tan grande de mujeres independientes no era algo singular de la parroquia de La Ranchería. De las mujeres en la muestra de testamentos de Arequipa, el 24,7 por ciento eran viudas y otro 33,1 por ciento jamás se casó. Es más, el 57,6 por ciento de las solteras tenía hijos ilegítimos. Asimismo, los expedientes criminales revelan casos de mujeres adultas que seguían viviendo con sus madres, trabajando a menudo con ellas. Por ejemplo, Bernarda y Juana Torres administraban una panadería con María, su madre, en tanto que sus hijas le ayudaban a Francisca Corrales en su chichería[7].

Por último, el 12,6 por ciento de los hogares en La Ranchería (con el 12,2 por ciento de la población) no contaba con una cabeza claramente

6. Una proporción tan grande de jefas de familia no fue inusual en las ciudades latinoamericanas durante el siglo XIX. Véase Arrom, *The Women of Mexico City*, 129-34; y los artículos de Barbara Potthast-Jutkeit, Elizabeth Anne Kuznesof, Donald Ramos, y Arlene J. Díaz y Jeff Stewart en *Journal of Family History* 16, no. 3 (1991).

7. ARAR/CS/Crim (12-XII-1832), «Doña María Beltrán contra Doña Bernarda, Doña Juana, y Doña María Torres por injurias»; y (7-III-1827), «Contra Francisca y María Josefa Corrales por puñaladas a Pedro Moscoso».

identificada y probablemente estaba conformado por parientes o amigos. Los hermanos adultos, en particular, a menudo vivían juntos. Por ejemplo, cuando Nicolás Carbajal se escabulló en casa de su amante, la hermana mayor y casada de esta última lo sacó de la casa y llamó al sereno para que lo acompañara a su hogar; una vez allí, Carbajal llamó a sus dos hermanas, hermano y cuñada para que lo protegieran[8]. Las hermanas Manuela y Juana Carpio también vivían en la misma casa con sus maridos, quienes a duras penas podían vivir juntos[9].

Hasta los arequipeños que vivían solos o en familias nucleares contaban, a menudo, con otros parientes en las cercanías que podían servir como un grupo de respaldo más amplio. Una cuenta conservadora de las personas con el mismo apellido que vivían cerca en la parroquia de La Ranchería arrojó por lo menos 85 hogares (13,5 por ciento del total). Por ejemplo, Tereza Pantigoso, de ochenta años, vivía con su hija, de cuarenta y ocho, y una muchacha (posiblemente su nieta). Marcela Pantigoso, de cuarenta y ocho años, vivía en la casa del lado con tres hijos. No lejos estaban Ramón Pantigoso, de veinticinco años, con su esposa, así como Rafaela Pantigoso, de cuarenta y siete años, con dos niños.

La extensión de la familia más allá del hogar es un indicio de que la mayoría de ellas no eran privadas y aisladas, sino más bien que estaban incorporadas al barrio mayor. Solo las familias más acaudaladas de la ciudad ocupaban casas enteras con parientes, sirvientes, esclavos y otros dependientes. Los propietarios de casas de un estatus más mediano necesitaban el ingreso extra que los arriendos podían brindar, y, en consecuencia, muchos «hogares» de la Arequipa del tardío período colonial y la temprana República solo eran, en realidad, habitaciones arrendadas. Las grandes casas de sillar del centro de la ciudad estaban construidas alrededor de dos o tres patios interiores. Las habitaciones que miraban directamente a la calle, a menudo, eran alquiladas como tiendas comerciales o talleres de artesanos. De otro lado, las que daban a los patios eran ocupadas como residencias y, a veces, hasta se construían chozas en medio de los patios para alojar a más personas[10].

8. ARAR/CS/Crim (7-V-1836), «Contra el sereno Lorenzo Velasco por heridas a Nicolás Carbajal».

9. ARAR/CS/Crim (12-V-1829), «Don Antonio Sans contra Don Miguel Cárdenas por injurias».

10. Véase, por ejemplo, ARAR, notario público Pedro de Figueroa (contrato fechado el 3 de marzo de 1780).

Como los artesanos frecuentemente trabajaban en sus habitaciones, estas casas no eran simples unidades residenciales. Por el contrario, estas atiborradas viviendas de múltiples unidades funcionaban como barrios en miniatura y representaban una sección transversal bastante amplia de la sociedad. En 1788, por ejemplo, la vieja tesorería fue arrendada a diversos inquilinos. Doña Evarista Arroya, a quien los testigos describieron como de «ilustre nacimiento», vivía en un cuarto junto a una mulata pastelera. Cuando las dos mujeres pelearon por una caldera dejada en el patio, Arroya no tuvo ningún lugar para escapar de los insultos de alguien a quien consideraba que estaba por debajo de ella[11].

A pesar de la circulación de inquilinos, los residentes rápidamente se conocían entre sí, al igual que sus asuntos. Cuando doña Nicolasa Rodríguez acusó a su marido don Juan José Mostajo, un comerciante, de haber tenido una relación ilícita, resultó que Ignacia Calula, su amante, vivía en casa de su hermano. Entre los testigos del caso, hubo otros seis inquilinos: un sastre, un herrero y cuatro mujeres cuya ocupación no fue identificada. Solo el sastre, Andrés Rodríguez, sostuvo no saber nada del asunto, pero explicó que él siempre dejaba la casa temprano y volvía tarde. Los otros, incluso los que no tenían ahí más de unos cuantos meses, declararon haber visto a Juan José entrar a todas horas en el cuarto de Ignacia, a veces con amigos y músicos. Catalina Valdivia y Tomasa Lozana añadieron haberlo visto salir temprano en la mañana, aunque al parecer no tan temprano como para evitar ser detectado. Los vecinos de Ignacia no tenían ningún escrúpulo en revelar los secretos de su vida; tal vez resentían el que no participase en su pequeña comunidad. Lozana declaró que Ignacia se mantenía apartada, fuera del patio principal, ni tenía «amistad con los vecinos o vecinas de la casa»[12].

Estas casas eran un microcosmo de la sociedad mayor, pero no estaban aisladas del resto del vecindario. Muchas personas fueron llamadas como testigos en casos criminales por haber estado sentadas o paradas en su puerta, desde donde podían vigilar la manzana y enterarse de los hábitos y actividades de sus vecinos. Como lo explicase Francisco Velasco, la razón por la cual había visto una pelea que terminó con una muerte fue que él «acostumbra[ba] frequentemente salirse a la Puerta»[13]. Los tenderos, en par-

11. ARAR/Int/Crim (17-V-1788), «Doña Evarista Arroya contra Tomasa 'la Piqueña' por injurias».
12. AAA/Pen (18-IX-1784), «Nicolasa Rodríguez contra Juan José Mostajo».
13. ARAR/CS/Crim (17-IV-1833), «Contra Mateo Chávez por homicidio».

ticular, se paraban en sus puertas cuando no estaban atendiendo clientes, y probablemente estuvieron entre quienes más sabían de los asuntos del vecindario[14]. Tales contactos cotidianos construían y mantenían las comunidades.

Los arequipeños tenían una curiosidad irreprimible. Después de que el maestro platero José Salazar levantase la mirada de su trabajo para ver una pelea en la calle, tuvo dificultades para hacer que su oficial se retirara de la puerta. José Herrera posteriormente declaró haber observado la pelea hasta que su amo le ordenó volver a trabajar, diciéndole —proféticamente— «que no fuese curioso por que luego lo havian de llebar por testigo»[15]. Obedeció por un momento, pero pronto estuvo de vuelta en la puerta. Salazar no deseaba perder horas laborales haciendo que su asistente fuese a declarar ante la corte; pero, años más tarde, cuando su esposa tuvo una pelea con los vecinos, le habría gustado contar con tales testigos. La costurera Francisca Vercolme de Aranívia estaba sentada en su puerta cosiendo esa tarde de sábado, cuando oyó llorar al hijo de Salazar y, así, fue testigo de una pelea entre las dos familias[16].

Hasta los vecinos que no estaban en sus puertas se apresuraban a reunirse al menor rumor de cualquier conmoción. Como Melchora Viamonte explicase en un caso: «Oyo vozes en la casa de Doña Maria Lopes, y como la declarante es del varrio se asercó y oyó que Marcos Torrelio insultava de palabras a la dicha Da. Maria en su propia casa»[17]. Escandalizada con semejante insolencia, Viamonte se puso entre ambos y recibió un golpe dirigido a Lopes.

La misma dinámica operaba en las aldeas alrededor de Arequipa. Eugenia Rodríguez de Tiabaya declaró que «al ver correr a otra vecina salio de su cuarto figurando se fuese alguna quemason»[18]. Resultó que varias personas se habían reunido en la plaza para ver una riña entre varias mujeres. Una pelea entre Juan Montoya y Manuel Lazo, en la cual este último cayó

14. Véase ARAR/Int/Crim (4-VIII-1789), «María Zeballos contra Don Mariano Villanueva por injurias»; ARAR/CS/Crim (11-XI-1827), «Contra Miguel Ramos por la muerte de Francisco de tal»; y (20-IV-1836), «Contra Benito González por heridas a María del Rosario Condorpusa».
15. ARAR/Int/Crim (22-II-1820), «Don Ignacio Severiche contra Don José Pozo por injurias».
16. ARAR/CS/Crim (16-VIII-1838), «José Salazar contra Teresa Gutiérrez».
17. ARAR/Int/Crim (1-VI-1792), «Doña María López contra los sambos Marcos Torrelio y Pedro Pastor por injurias».
18. ARAR/CS/Crim (12-XII-1832), «Doña María Beltrán contra Doña Bernarda Torres y otras por injurias».

herido mortalmente, atrajo a casi todo el vecindario alrededor del Convento de Santa Catalina; algunos vecinos ayudaron a llevar a Lazo a casa, en tanto que otros perseguían a Montoya[19]. Una conmoción lo suficientemente grande podía hacer levantarse a las personas de su cama, como sucediera al estallar una pelea entre un tendero de España y sus vecinos[20].

Los vecinos y mirones usualmente observaban una disputa sin tomar partido, pero sí intervenían si la violencia amenazaba con desbocarse. Algunos integrantes del barrio tenían mayor autoridad como mediadores. Como muchas peleas estallaban entre los inquilinos de una misma casa, a menudo quienes intervenían eran su dueño o el inquilino principal. Por ejemplo, cuando dos inquilinos comenzaron a pelear sobre si cerrar la puerta de calle durante la noche, la joven Javiera Velasco corrió en busca de su abuela, la propietaria del inmueble[21]. Los tenderos también intervenían para proteger a las personas de todo daño. Cuando Lorenzo García y Asencia Hurtado vieron a don Mariano Villanueva golpear a una mercachifle con una espada, salieron en su defensa y la llevaron a la tienda del primero para curar sus heridas[22]. Doña Isabel Rosa escondió al mercader Miguel Reyes en su tienda e incluso presentó cargos en contra de la furiosa multitud que lo perseguía[23]. Por último, en los casos de violencia más serios, alguien llamaba a las autoridades locales (por lo general, el alcalde o comisario del barrio).

Este constante contacto y vigilancia entre los vecinos construía una comunidad de experiencias y conocimientos compartidos que podía usarse incluso cuando los miembros no eran testigos presenciales de un evento. Hermenegilda Villafuerte vivía sola con sus dos sirvientes, de modo que nadie los vio asesinarla la noche del 22 de junio de 1808. A la mañana siguiente, a

19. ARAR/CS/Crim (12-VI-1839), «Contra Juan Montoya por la muerte de Don Manuel Lazo».
20. ARAR/CS/Crim (8-VII-1833), «Contra Julián Martínez por la muerte de Lorenso Yepes».
21. ARAR/CS/Crim (14-V-1834), «Contra Juana Palacios y Julián Mantilla por dar una puñalada a Mariano Cárdenas». Véase también ARAR/Int/Crim (9-IX-1803), «Don Mariano y Don Melchor Tapia contra Domingo 'el Estre' por injurias»; (9-XII-1815), «Doña Micaela Begaso contra María de tal por injurias»; y (22-II-1820), «Don Ignacio Severiche contra Don José Pozo por injurias».
22. ARAR/Int/Crim (4-VIII-1789), «María Zevallos contra Don Mariano Villanueva por injurias». Véase también ARAR/CS/Crim (20-IV-1836), «Contra Benito González por heridas a María del Rosario Condorpusa».
23. ARAR/Int/Crim (24-IX-1803), «Doña Isabel Rosa contra Josef Savala y otras por injurias».

las ocho, Petrona Aransaez llegó para acompañar a Villafuerte a misa y halló a un niño golpeando la puerta exterior de su casa. Cuando este le dijo que la puerta de la habitación de Villafuerte estaba abierta, ella le explicó que eso quería decir que se podía entrar. Aransaez se sobresaltó al encontrar el cuerpo muerto de Villafuerte y salió corriendo a la calle, pidiendo ayuda a gritos. Posteriormente, dijo que el único vecino cerca era el sastre Bernardo Benavente, quien cosía al otro lado de la calle de la casa de Villafuerte, pero agregó que pronto se congregó una multitud de personas venidas de más allá. No les tomó mucho tiempo caer en la cuenta de que faltaban los sirvientes de la occisa y darles su descripción a las autoridades, mientras alguien iba a informar a la sobrina de la víctima. A los dos días, se aprehendió a los sospechosos en el camino a Puno. De este modo, hasta una vieja que vivía sola y no parecía tener mucho que ver con sus vecinos no resultaba una extraña para la comunidad[24].

Ni siquiera las condiciones de vida menos atestadas de las áreas rurales alrededor de la ciudad de Arequipa impedían la formación de tales comunidades de saber. Como muchas de las parcelas agrícolas eran pequeñas, quienes trabajaban en los campos podían observar qué sucedía en las parcelas vecinas. Por lo tanto, cuando había una disputa, estos testigos podían relatar los eventos incluso en el caso de que no hubiesen escuchado todas las palabras dichas por los participantes. La inevitable multitud se congregaba si parecía ser una pelea particularmente interesante. Mariano Talavera, quien vio una pelea entre Melchora Viscarra y el cobrador del tributo de Pocsi, explicó haber escuchado unos gritos a unas dos manzanas de distancia, «y como vio que muchos corrían a las voses hizo lo mesmo»[25]. Por último, hasta los vecinos que no habían visto una disputa se habían enterado de ella para el día siguiente.

El hablar, entonces, construía comunidades, al igual que la observación directa[26]. El alto grado de familiaridad entre los vecinos facilitaba la

24. ARAR/Int/Crim (23-VI-1808), «Contra Leandro Quispe y Luisa Chaves por la muerte de Hermenegilda Villafuerte».
25. ARAR/Int/Crim (7-VI-1799), «Don Carlos Málaga contra Doña Melchora Viscarra por injurias».
26. Para un examen de la gran bibliografía etnográfica que examina el chisme, en particular como un medio de conservar unida una comunidad y regular el comportamiento de sus miembros, véase Sally Engle Merry, «Rethinking Gossip and Scandal», en Donald Black, ed., *Toward a General Theory of Social Control*, vol. 1, *Fundamentals* (Nueva York: Academic Press, 1984), 271-301. Para las sociedades mediterráneas, véase F. G. Bailey, ed., *Gifts and Poison: The Politics of Reputation* (Oxford: Basil Blackwell, 1971); y J. K. Campbell, *Honour,*

circulación de información, como lo demuestra el siguiente caso. Cuando Andrea Barbachano se dirigió a la tienda de Josefa Valencia para cobrarle una pequeña deuda, ella le dijo que no podía pagar hasta que su marido regresara a casa. Frustrada, Barbachano la llamó «puta». El vecino Francisco Carbajal y Juana Gil, quien pasaba por allí, presenciaron la discusión en primera fila, en tanto que otra mujer oyó a dos desconocidos discutir el caso: «Mire que desverguenza de mugeres (hablando por las Barbachanas) que le quitan el credito a esta muger (hablando de Doña Josefa Valencia) que se han dicho que mientras su marido está en el trabajo está ella puteando»[27]. Este testigo añadió que se escandalizó al oír tal acusación en contra de una mujer a la que consideraba honrada. Barbachano había logrado el efecto deseado de esparcir rumores sobre la reputación de Valencia; de otro lado, esta le respondió utilizando la misma red para respaldar su acusación de calumnia.

Las habladurías podían crear una comunidad de saber que se extendía mucho más allá del nivel del barrio o de la aldea. Cuando el cuerpo de Camilo Calla fue descubierto en una acequia de riego en Sabandía, las autoridades primero dijeron que se trataba de una muerte accidental. Su sobrino, sin embargo, sospechaba de un juego sucio de parte de don Valentín Origuela, un comerciante de Arequipa, en cuya propiedad se halló el cuerpo de Calla. Origuela lo había contratado para que reparara el techo de su granero, pero habían discutido sobre cuánto se le debía adelantar. Nadie realmente había visto la muerte de Calla, pero unos rumores detallados y horrendos sobre su muerte llegaron hasta la aldea de Characato. Una vez llamados a declarar, los testigos no estaban dispuestos a admitir haber iniciado o esparcido el rumor y, por lo tanto, Origuela fue absuelto[28]. Sin embargo, llama la atención que se lo haya enjuiciado con tan endebles evidencias. El hecho de que el chisme ocasionalmente haya podido afectar hasta a los miembros de la élite, da fe del poder que las habladurías tenían en Arequipa. Era una lección

Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community (Oxford: Clarendon Press, 1964), en especial 263-320. David Garrioch sostiene que el chisme podía definir las fronteras de la comunidad incluso en el París del siglo XVIII: *Neighborhood and Community in Paris, 1740-1790* (Londres: Cambridge University Press, 1986), 33.

27. El nombre del último testigo falta en el documento, pero los enunciados entre paréntesis figuran en el original. ARAR/Int/Crim (10-VI-1786), «Doña Josefa Valencia contra Doña Andrea Barbachano por injurias».

28. ARAR/CS/Crim (8-III-1827), «Contra Don Valentín Origuela por la muerte de Camilo Calla». Compárese con un caso similar en Sabean, *Power in the Blood*, 174-98.

que los funcionarios públicos y sus rivales recordarían en tiempos de convulsión política.

Las personas repetían aquellas historias que más tocaban a su vida, y en el proceso resaltaban aquellos valores que consideraban más importantes. Por ejemplo, los rumores sobre asesinatos eran raros. La mayoría de los chismes discutía el honor personal —una cuestión por explorarse en el capítulo cinco— y los asuntos domésticos. Valores tales como el honor, la fidelidad y la responsabilidad brindaban un lenguaje de discusión compartido, aun cuando no había ningún consenso en torno a su significado preciso. Ciertos tipos de comportamiento, como cuando una mujer casada tenía amantes públicamente o golpeaba a su marido, provocaban una amplia censura[29]. No obstante, la mayoría de los casos era más ambivalente y los integrantes de la comunidad, a menudo, tomaban partidos distintos.

La delgada frontera entre los asuntos privados y los públicos y el papel de las habladurías en la creación de las comunidades queda mejor ilustrada con las disputas maritales. Aunque la reputación de las mujeres era particularmente vulnerable, por lo general eran las esposas quienes hacían públicos estos conflictos. Dada su posición relativamente débil dentro del hogar, ellas, al parecer, estaban dispuestas a someterse —a sí mismas y a sus maridos— al juicio de sus vecinos. El honor masculino dependía, en parte, de la imagen de un patriarca en control de su hogar. Sin embargo, a medida que la esfera pública se identificaba cada vez más con la política después de la Independencia, las autoridades republicanas volvieron a enfatizar la privacidad del hogar, una posición favorable a los maridos, como veremos en capítulos posteriores.

Lo privado es público

Aunque no predominaba numéricamente, la familia patriarcal ciertamente era la norma dominante promovida tanto por la Iglesia como por el Estado. Es más, ella fue un modelo, sobre todo durante el período colonial, que vinculaba familia, sociedad y Estado. El rey y, por extensión, otros funcionarios reales y eclesiásticos eran retratados como padres rigurosos pero benévolos del pueblo, y las obligaciones de los cónyuges reflejaban las relaciones idealizadas entre un soberano y sus súbditos[30]. La esposa debía servir

29. Véase ARAR/Int/Crim (21-V-1803), «Contra Isabel Portugal por maltratos a su esposo Rudecindo Megia».

30. Stern, *The Secret History of Gender*, 189-213; Richard Boyer, «Women, *La Mala Vida*, and the Politics of Marriage», en Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in*

a su marido fielmente, en tanto que él, a su vez, debía protegerla y mantenerla. Nadie en Arequipa cuestionaba abiertamente este código fundamental de comportamiento, que estaba ligado estrechamente al valor central del honor.

Sin embargo, lo que podría parecer un simple intercambio estaba sujeto a una serie de interpretaciones. La mayoría de los varones creía que sus privilegios eran absolutos, al mismo tiempo que definían como algo ilegítimo el descuido de sus esposas para con las labores domésticas, para no decir nada de la infidelidad sexual, sin importar las circunstancias. Las mujeres en su mayor parte también reconocieron sus obligaciones y la posición superior de sus maridos, pero enfatizaron la naturaleza «recíproca» del pacto marital[31].

Una de las quejas más frecuentes hechas por una mujer en contra de su marido era el incumplimiento del mantenimiento financiero de la familia o, lo que era peor, de haber dilapidado el patrimonio que ella había contribuido al hogar[32]. Juana Calderón se quejó de haber dado a su marido alimento y vestimenta, «haciendo un trastorno de las obligaciones que lo ligan á el, y a mi»[33]. Cuando Isidora Gutiérrez formuló cargos similares en contra de su marido Patricio Texada, sus testigos coincidieron en que «ella es la que haciendo veces de marido, mantiene y viste a éste, y a sus hijos lo que casi es publico en el barrio»[34].

Las mujeres, muchas veces, citaban esta irresponsabilidad financiera como causal de divorcio. María Micaela Torre, que sostenía que su marido había dilapidado su dote y herencia en haciendas mal manejadas y empresas comerciales fallidas, concluyó que sola podía hacer las cosas mejor: «Aunque Muger trabajaré mi Hacienda, y siempre industriosa acistiré a mis

Colonial Latin America (Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1989), 252-86; Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 4-11; y Susan Dwyer Amussen, *An Ordered Society: Gender and Class in Early Modern England* (Nueva York: Basil Blackwell, 1988).

31. Compárese con Stern, *The Secret History of Gender*, 70-111; y Arrom, *The Women of Mexico City*, 232-38.

32. Conforme a la legislación española, una mujer tenía derecho a su dote y a la mitad de los bienes gananciales adquiridos durante el matrimonio. Véase Asunción Lavrin y Edith Couturier, «Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790», *Hispanic American Historical Review* 59, no. 2 (1979): 280-304.

33. AAA/Ped (18-VIII-1813), «Doña Juana Calderón pide divorcio de su esposo Don Martín Salazar».

34. ARAR/Int/Crim (5-VII-1819), «Doña Isidora Gutiérrez contra su esposo Don Patricio Texada por robo».

hijos, y les dejaré conque puedan sustentarse, agenos de llorar la ruyna a que los expone el mal proceder del Padre»[35].

La mayoría de los varones reconocía su responsabilidad de mantener a su familia, pero enfatizaba su autoridad absoluta para controlar tanto a las personas como las propiedades dentro de dichos hogares. Por ejemplo, cuando Domingo Llerena sostuvo tener derecho a manejar las propiedades de su esposa, señaló que él siempre la había mantenido, que no tomaba ni apostaba, y que estaba «contraido al trabajo, y adelantamiento de mi casa»[36]. Pero su argumento final fue que las leyes lo respaldaban. De igual modo, el mercader Patricio Texada apenas si pudo contener su ira cuando su esposa no solamente le pidió la separación a la Iglesia, sino que, además, lo acusó de robar sus pertenencias. En una apelación presentada ante el juez, exclamó indignadamente: «Soy Marido, soy Padre, y soy dueño de los bienes substraidos . . . Ya es llegada la ves en que la autoridad de la Justicia le haga conocer a mi Esposa que es mujer casada, y que como tal debe vivir sugeta a mis ordenes y administracion, tratandome con amor y reverencia, ya es tiempo de que se le corrija y haga conoser la potestad y privilegios de su marido. . .»[37].

La fuente de mayores disputas entre los cónyuges era la movilidad de las mujeres. Muchas de ellas trabajaban fuera del hogar para ayudar a mantener a la familia. Si bien los maridos pobres posiblemente aceptaban esas actividades como una necesidad económica, usualmente insistían en que sus esposas permanecieran en casa de noche. Cuando Tomasa Talavera se quejó de que su marido Mateo Cornejo no estaba manteniendo ni a ella ni a su hijo, este sostuvo que estaría encantado de hacerlo si ella aceptaba vivir en pacífica subordinación. Cornejó le explicó al Juez que se había cansado de su compañía, porque ella se quedaba afuera hasta entrada la noche; en consecuencia, se lamentó, a menudo se quedaba en la calle al encontrar su casa cerrada y vacía[38]. Los varones afirmaban que la frontera entre casa y calle, entre lo privado y lo público, era una frontera importante que sus esposas debían respetar.

35. AAA/Civ (11-XII-1810), «María Micaela Torre pide divorcio de Mariano Rodríguez». Véase también AAA/Pen (24-XI-1800), «Teresa Velásquez pide divorcio de José Vegaso». El divorcio eclesiástico no ponía fin a un matrimonio, pero sí permitía una separación legal.

36. Caso fechado el 23 de marzo de 1807, en ARAR/Int/Adm (1795), Libro de Causas de Rivera.

37. ARAR/Int/Crim (5-VII-1819), «Doña Isidora Gutiérres contra su esposo Don Patricio Texada por robo».

38. AAA/Civ (22-VIII-1792), «Doña Tomasa Talavera pide que su esposo Mateo Cornejo le pague los alimentos».

Los esfuerzos hechos por los maridos para controlar la movilidad de sus esposas reflejan tanto su ira con que las tareas domésticas no se efectuasen, como sus sospechas de que ellas estuviesen aprovechando para ser infieles. En tales casos, los varones se sentían con total derecho a «corregir» a su esposa con un castigo físico[39]. Toribio Gutiérrez, que vivía en la aldea de Paucarpata, envió a su mujer, Ignacia Flores, a vender leña a la ciudad. Se enfureció al no retornar ella sino hasta el día siguiente y se rehusó a aceptar sus excusas. Posteriormente, le explicó al Juez que, a menudo, peleaban por ese tipo de cosas y que sus discusiones usualmente terminaban con él pateándole o dándole una golpiza. En la noche en cuestión, Gutiérrez fue más allá al golpear a Flores con una pala y empujándola afuera para que pasara la noche en el patio. A la mañana siguiente, la encontró muerta. Cuando el Juez le preguntó si tenía alguna razón para estar celoso, Gutiérrez replicó que no sospechaba de ninguna persona en particular, pero que, a menudo, le había dicho a su esposa que «tu te quedarás con alguien quando no vienes luego y pasas la noche en la ciudad»[40].

La prerrogativa que el marido tenía de «corregir» a su esposa era generalmente aceptada y los vecinos dudaban en intervenir directamente en tales casos. Por ejemplo, cuando Manuel Dávila golpeaba a Rosalía, su esposa, los testigos se escandalizaron cuando él repentinamente se volvió contra Lorenzo Aguirre, un espectador, aun cuando este «ni defendi[ó] a la muger de dicho Manuel quando la estaba lastimando»[41]. De igual modo, un testigo intervino cuando Benito González le pegaba a su amante, María del Rosario Condorpusa, solo después de que ella dijera no ser su esposa[42].

El inminente peligro de muerte también podía justificar la intervención. Martina Tapia sostuvo que, cuando su marido intentó ahogarla, fue salvada por un maestro cerrajero que vivía en el barrio[43]. Sin embargo, cuando la

39. Las evidencias de violencia doméstica se reunieron a partir de 77 casos en diversas jurisdicciones: 41 quejas a las autoridades eclesiásticas, 6 juicios de difamación, 13 casos de ataque y 17 juicios por asesinato. El análisis estadístico sería difícil, porque esta violencia tiende a estar significativamente subrepresentada. Para un análisis más acabado del asunto, véase Sarah C. Chambers, «'To the Company of a Man Like My Husband, No Law Can Compel Me': Women's Strategies Against Domestic Violence in Arequipa, Peru, 1780-1854", *Journal of Women's History* 11, no. 1 (primavera, 1999): 31-52.

40. ARAR/CS/Crim (11-IV-1836), «Contra Toribio Gutiérrez por la muerte de Ignacia Flores».

41. ARAR/Int/Crim (23-X-1787), «Lorenzo Aguirre contra Manuel Dávila por heridas».

42. ARAR/CS/Crim (20-IV-1836), «Contra Benito González por heridas a María del Rosario Condorpusa».

43. AAA/Civ (15-XII-1800), «Doña Martina Tapia pide divorcio de Don Pedro Reynoso».

violencia se daba dentro del hogar, era difícil para los vecinos juzgar su severidad, incluso cuando escuchaban las discusiones del otro lado de paredes y puertas. Cuando el casero Manuel Pacheco escuchó a una pareja de convivientes discutir en su habitación, les gritó que se callasen o tendrían que mudarse; la mujer fue herida mortalmente poco después[44]. En otro caso, Santos Flores pensó que el consejo dado a un vecino de que dejara de pegarle a su esposa e hija había sido seguido, pero, en realidad, sus gritos habían cesado solo porque la primera había huido y la segunda había fallecido[45]. Por lo tanto, en la medida en que la privacidad de la esfera doméstica se respetaba, ello iba en detrimento de las mujeres; la violencia que tenía como resultado la muerte de esposas y amantes usualmente se daba dentro del hogar.

Que los varones recurriesen a la violencia durante las disputas maritales refleja tanto su afirmación de que los privilegios patriarcales eran absolutos como que dichos asuntos debían arreglarse en privado. Las mujeres tenían menos poder para hacer que sus maridos cumplieran con sus responsabilidades y aireaban sus problemas domésticos en público cuando los reproches privados fracasaban. Ellas eran conscientes de que estaban tomando una medida muy seria al exponer la mala conducta de sus maridos. María Ignacia Baldivia aseguraba que su esposo no la mantenía, pero ella «[t]odo sobrellevaba por conservar su honor y que el Publico Espectador de nuestras operaciones no advirtiese sus extravios y la ruina que le ocacionaba la contracción á los bicios»[46]. Fue solo cuando él comenzó a pegarle que se quejó al vicario.

Tomasa Castillo logró presentar a caballeros de mayor edad de su barrio como testigos de la irresponsabilidad financiera de su marido y de su relación pública con otra mujer; uno de ellos declaró que su esposo había «perdido enteramente el pudor y berguenza y lo que es mas, el Santo Temor de Dios»[47]. Es difícil saber si tales conversaciones afectaban la reputación de un hombre lo suficiente como para inducir un cambio en su comportamiento, pero el simple hecho de que su esposa hablara de sus problemas privados revelaba que él no tenía su hogar bajo control.

44. ARAR/CS/Crim (21-VIII-1832), «Contra Mariano Mercado por la muerte de su amasia Manuela Barrios».

45. ARAR/CS/Crim (26-VIII-1834), «Contra Celedino Portillo por la muerte de su hija».

46. AAA/Ped (3-XI-1823), «Doña María Ignacia Baldivia se queja sobre los procedimientos de su esposo Don Manuel Postigo».

47. ARAR/Int/Crim (24-III-1817), «Tomasa Castillo contra su esposo Narsiso Tinta por adulterio y homicidio en conato».

Es más, si eran convincentes, las quejas de una mujer podían inducir una intervención a su favor. Los padrinos de una pareja en particular intentaban reformar a los maridos que mostraban una mala conducta desmedida, aun si, a menudo, no tenían éxito[48]. Aunque los vecinos dudaban en intervenir directamente entre parejas, frecuentemente daban refugio a las mujeres que huían del abuso. Cuando Mariano Delgado acusó a las hermanas Teresa, Manuela y María Díaz de dar refugio a su esposa después de que esta le hurtase varios cestos de coca, ellas negaron saber algo del robo, pero dijeron que probablemente los había tomado para mantener a sus hijos. Las hermanas Díaz afirmaron que el escandaloso maltrato que Mariano daba a su esposa era bien sabido en el barrio y que ellas, al igual que otras personas, a veces la alimentaban o le daban refugio «para que su Marido no la maltrate mas de lo que suele, lo qual han demandado la caridad y progimidad cristiana»[49].

Una esposa agraviada podía elevar aun más el grado de publicidad y exponer, así, la conexión entre las esferas pública y privada, quejándose a las autoridades civiles o religiosas de la localidad. Cuando Tomasa Castillo llevó su caso hasta al mismísimo Intendente, intentó ejercer presión afirmando que sus vecinos estaban «murmuran[do]» sobre por qué razón los alcaldes no habían castigado a su marido y su amante[50]. Los funcionarios públicos sí aceptaban que la paz doméstica era la clave del orden social en general y podían estar dispuestos a poner un marido ofensor en la cárcel por la noche, o darle una advertencia de que mejorase su conducta. Sin embargo, parece improbable que estas medidas hayan tenido mucho efecto en los hombres más violentos o libertinos. En realidad, las autoridades, a menudo, quedaban satisfechas con promesas y excusas. Por ejemplo, un juez de paz informó a la corte que el sastre Luis Barrionuevo había herido a su esposa en la cabeza y que, en una ocasión anterior, le había quebrado el brazo. Al preguntársele si habitualmente le pegaba, Barrionuevo respondió que no, aunque sí recordaba haberle puesto las manos en una oportunidad, cuando ella no había lavado la ropa. El Juez, al notar que no era costumbre suya maltratar a su mujer, lo dejó ir con una ligera advertencia[51].

48. AAA/Pen (20-X-1784), «Paula Cáseres contra su marido y Rafaela de tal por adulterio y sevicia»; y AAA/Civ (29-X-1794), «María Rodríguez contra su esposo por sevicia».
49. ARAR/CS/Crim (3-XI-1817), «Mariano Delgado contra Teresa, María y Manuela Díaz por injurias».
50. ARAR/Int/Crim (24-III-1817), «Tomasa Castillo contra su esposo Narsiso Tinta por adulterio y homicido en conato».
51. ARAR/CS/Crim (1-X-1832), «Contra Luis Barrionuevo por heridas a su esposa Juana Salas». Véase también ARAR/CS/Crim (12-VIII-1834), «Contra Antonio Vilca por puñaladas a su esposa».

Muchas mujeres achacaban la falta de ayuda financiera y los abusos de sus maridos a sus relaciones con otras mujeres. En efecto, las evidencias de adulterio reflejaban la relación marital: se asumía que una mujer que cocinaba y limpiaba para un hombre era su amante, incluso si no se les cogía in fraganti. Paula Cáseres, por ejemplo, sostenía que Carlos Champi, su esposo, tenía un romance de dos años con Rafaela de tal y que ambos tenían un hijo al cual él mantenía. Champi causó aun más escándalo al llevar a su amante a reuniones públicas y vestirla con ropas costosas. A cambio, Rafaela le daba «la comida y demas necesario, y el ha tenido por costumbre el senar todas las noches en cassa de ella»[52]. En los peores casos, una amante literalmente usurpaba el lugar de la esposa, algo de lo que se quejó María Rodríguez: «Llega a tal estremo la osadia de esta muger que quando me voy a Chiguata a trabajarme, y buscarme la vida para mantenerme yo y a mi hijo; se viene a vivir con mi marido en mi misma casa, y con mucho descaro como si fuera su muger propia, entra y sale a presencia de todos, y le está cosinando»[53].

A pesar de que era difícil reformar la conducta de sus maridos, las esposas sabían que la reputación de la otra mujer era más vulnerable al chisme. Así como siempre había un vecino preocupado que les informaba de las infidelidades de sus maridos, así también había otros que transmitían sus acusaciones a la supuesta amante o su familia. Jacinta Días y Bernardina Llerena, que vivían en las habitaciones contiguas a la de Manuela Calderón, escucharon que esta última discutía con su marido y lo acusaba de tener un romance con María Salazar, a quien se refirió en términos sumamente deshonrosos. Ellas le repitieron la conversación a Teresa Araníbar y esta eventualmente llegó a Manuel Salazar, padre de María. De inmediato, presentó cargos contra Calderón por calumniar públicamente a su hija doncella. Explicó que si bien él mismo no había escuchado las injurias, las había oído de los vecinos, «que escandalisados vinieron a referirmelas»[54]. Por último, si alguien era demasiado ingenuo como para entender la indirecta, había un alma caritativa que se lo explicaba. María Arispe declaró haber escuchado a Teresa Villalobos decir que «si no hubieran

52. AAA/Pen (20-X-1874), «Paula Cáseres contra su marido y Rafaela de tal por adulterio y sevicia».
53. ARAR/CS/Crim (24-I-1826), «Contra María Rodríguez por puñaladas a Pascuala Santayana».
54. ARAR/Int/Crim (25-XI-1807), «Don Manuel Salazar contra Manuela Calderón por injurias a su hija María».

putas no hubieran hombres malos». Fue solo posteriormente que un pariente le explicó que las palabras se referían a ella[55].

Aunque a las mujeres les afectaban los chismes, en particular si provocaban la violencia masculina, las palabras no siempre bastaban para cambiar su comportamiento. Tales casos podían degenerar en dramáticas disputas que recuerdan los *charivaris* de la Europa de la temprana Edad Moderna. Estos estaban usualmente conformados por los hombres jóvenes de una aldea que se burlaban ritualmente de los recién casados, en especial si uno contraía matrimonio por segunda vez[56]. Al igual que los *charivaris*, semejantes disputas en Arequipa usualmente se relacionaban con asuntos sexuales; sin embargo, al igual que en el chisme, eran principalmente mujeres —y no hombres jóvenes— quienes intentaban ridiculizar a sus rivales.

En 1809, por ejemplo, Rafaela Gómez acusó a María Santos Salazar y sus parientes de haberla atacado y llamado «descasadora», entre otras cosas peores; aunque su cuerpo estaba golpeado, Gómez insistió en que más le preocupaban su honor y su reputación. Salazar respondió que, desde que algunas personas le informaron en secreto que su marido tenía un romance con Gómez, había estado intentando darle fin. Primero le pidió a su esposo que dejara de ir a casa de su rival «por el escandalo dado al vecindario». Al proseguir el asunto, su suegra le dejó un mensaje a Gómez diciendo que tenía un asunto importante que discutir con ella. Por último, Salazar fue a desafiar directamente a la amante de su marido, acompañada por su suegra, su cuñada, una comadre, una negra (posiblemente una esclava) y varias sirvientas indígenas («cholas»)[57].

Sorprendentemente, los ataques también podían ir en la otra dirección. Bernarda Velarde se quejó de que una vez que hubo convencido a Mariano Vásquez, su marido, para que dejase de ver a Brígida Santayana, esta fue con su madre, su hermana y otras personas de su «parcialidad» para atacarle y arrancarle su vestimenta. Según un testigo, tan pronto como las mujeres entraron a la casa, hicieron un «alvoroto y provocandolos asi a Don Mariano

55. ARAR/CS/Crim (12-VII-1838), «Doña Rosalía Delgado contra Doña Teresa Villalobos por calumnia a su hija Doña María Arispe».

56. Véase Natalie Zemon Davis, «The Reasons of Misrule», en *Society and Culture In Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 97-123; y, para una crítica, Suzanne Desan, «Crowds, Community, and Ritual in the Work of E. P. Thompson and Natalie Davis», en Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1989), 47-71.

57. ARAR/Int/Crim (29-V-1809), «Doña Rafaela Gómez contra Doña María Santos Salazar por injurias».

como a su mujer para cuyo efecto trayan en las manos cuernos de Toro y piedras». Los cuernos indudablemente querían simbolizar la infidelidad, dirigida en este caso en contra de la mujer antes que de su marido. Cuando María Beltrán fue a la panadería de las hermanas Bernarda y Juana Torres y las acusó de tener una aventura con su marido, le tiraron harina en la cara para «que abriera mejor los ojos» y una de ellas «le introdujo las manos a las partes pudicas, levantandole las polleras y pidiendo rocotos para introducirle en ella» (en el lenguaje educado del escribano)[58].

Aunque el núcleo de estos grupos usualmente estaba conformado por parientes femeninos, ocasionalmente podían convertirse en grandes multitudes de amigos y parientes. Por ejemplo, en 1815, cuando Micaela Begaso fue a regañar a «María de tal», la supuesta amante de su marido, la familia de la joven la atacó «con palos, cuchillo, tijeras y piedras». Algunos de los espectadores fueron en busca de la familia de Begaso y, según un informe, su hermano José fue a rescatarla, acompañado por «unas chicheras conosidas vulgarmente por las Tincalos: los Delgados disfrazados con Fresadas y otros habitantes del varrio que tira para los Arces». La madre de María intentó influir en los jueces acusando a Begaso, la «caudillo de aquella chusma», y a sus aliados de haber respaldado una reciente revuelta en contra del Rey. Otro testigo vio al grupo cuando cruzaba el puente y entraba a la ciudad, e informó que estaba precedido por una multitud de niños que gritaban «abancen guerrillas»[59]. Este grito sugiere la politización potencial de las disputas domésticas y vecinales.

Tales conflictos ritualizados demuestran la porosa frontera entre los espacios público y privado, y entre los intereses domésticos y los comunales. Hasta las cuestiones que en apariencia tenían poco que ver con los asuntos domésticos podían quedar sexualizadas, en especial cuando estaban involucradas mujeres. Enfurecida por haber sido desalojada de una propiedad arrendada, Cayetana Riveras fue con sus sobrinos, hijo y nuera a protestar afuera de la casa de María Senteno y Capas, su casera. Sin embargo, en lugar de llamar la atención sobre la disputa del arriendo, la multitud gritó que

58. El primer ejemplo proviene de ARAR/Int/Crim (4-I-1790), «Bernarda Velarde contra Brígida Santayana, su madre y sus hermanas por insultos y provocaciones». Véase también ARAR/Int/Crim (2-II-1804), «Sebastián Valencia contra María Laguna y sus parientes por heridas a su mujer». El segundo ejemplo proviene de ARAR/CS/Crim (12-XII-1832), «Contra Bernarda Torres y Juana Torres por heridas a María Beltrán».

59. ARAR/Int/Crim (9-XII-1815), «Doña Micaela Begaso contra María de tal por injurias».

Senteno y Capas era infiel a su marido y que esa era la razón por la cual vivía fuera de la ciudad (en Yanahuara)[60].

Las disputas rituales estaban arraigadas en comunidades que habían sido construidas por la observación y la conversación. Los participantes sabían que los insultos lanzados a sus oponentes serían repetidos y difundidos. Algunos hasta apelaban directamente al público, gritando: «Sean ustedes testigos»[61]. Estos llamados, asimismo, apelaban a un núcleo de valores comunes, centrados en torno del honor y la sociabilidad, con los cuales se juzgaba y evaluaba a las personas, por lo menos si deseaban ser reconocidas como parte del sector respetable de la sociedad local. El objetivo era ganarse a cuantos vecinos fuera posible con el fin de ampliar la red de respaldo con que uno contaba.

Estas conexiones podían resultar ser decisivas cuando se buscaban contratos, clientes, empleo o préstamos, y podían incrementar la influencia social o política que uno tenía en la comunidad. Por lo tanto, lejos de reflejar una ruptura de la comunidad, el conflicto estaba inseparablemente entrelazado con el chisme en el proceso de construir y reconstruir las redes sociales y —potencialmente— políticas. Es más, el lenguaje y el ritual de las disputas vecinales resonaban durante las movilizaciones políticas.

Chicherías

El papel prominente de las mujeres en la vida pública de las comunidades comprendía su manejo de los lugares centrales de reunión en los barrios. Las tabernas eran denominadas «chicherías» por la tradicional bebida andina hecha con maíz fermentado, pero también vendían comida (usualmente picante). En 1752, Ventura Travada y Córdova sostuvo que había más de 3.000 chicherías en la ciudad y sus suburbios. José María Blanco contó 2.000 más de ochenta años después, algunas de ellas con nombres muy coloridos como «El Mundo al Revés», «El Infierno», «La Fachenda» y «El

60. ARAR/Int/Crim (3-VII-1815), «Doña María Senteno y Capas contra Cayetana Riveros y otros por azonada».

61. Véase, por ejemplo, ARAR/Int/Crim (22-II-1820), «Don Ignacio Severiche contra Don José Pozo por injurias»; ARAR/CS/Crim (7-III-1827), «Contra Francisca y María Josefa Corrales por puñaladas a Pedro Moscoso»; y ARAR/Pref (20-II-1828), «Mercedes Tapia contra Don Mariano Arróspide por heridas a su hijo».

62. Travada y Córdova, *El suelo de Arequipa*, 127; y Blanco, «Diario del viaje del Presidente Orbegoso al sur del Perú», 277.

Veneno»[62]. Las miembros del barrio, sobre todo los hombres, se detenían, a menudo, en la chichería local en pos de un almuerzo o cena barata. Pero, en los fines de semana y días de fiesta, la bebida se convertía en la atracción principal a medida que tanto hombres como mujeres vaciaban las jarras comunales de chicha.

Sin embargo, más que una simple taberna o restaurante, la chichería era un centro primario de la vida comunal. Los observadores eran ambivalentes en su evaluación de las personas que las frecuentaban. Travada y Córdova y Blanco afirmaron que la clientela tendía a ser de las clases inferiores, pero el viajero francés E. De Sartiges anotó que la misma élite bebía chicha[63]. Con toda seguridad, los artesanos, trabajadores y labradores —pero también los sacerdotes, profesionales y pequeños comerciantes— podían encontrar alguien a quien conocían en la taberna local, de modo que podían relajarse y visitarla con sus amigos.

Alguien usualmente sacaba una baraja de naipes y un par de dados, y los juegos de azar decidían quién compraría la siguiente ronda de chicha. Otros llevaban sus guitarras para cantar a los clientes un yaraví, la característica canción arequipeña que fusionaba armonías andinas e hispanas. La dolorosa letra usualmente hablaba de la pérdida o traición del amor, pero también evocaba escenas locales tales como el volcán o la verde campiña[64]. Aunque la clientela era relativamente diversa, para los plebeyos las chicherías eran un refugio particularmente bienvenido, como lo indicaba el nombre de una de ellas: «Quitapesares». Una chichera rara vez podía permitir que un cliente se retirara sin pagar su medio real por una jarra de chicha, pero podía aceptar una prenda o un trabajo eventual a cambio de una bebida[65]. Es más, cuando las personas no tenían dónde quedarse, las chicheras, a menudo, les permitían pasar la noche, tal vez con el pretexto de cuidar el local[66].

63. Etienne Gilbert Eugène, conde de Sartiges, «Viaje a las repúblicas de América del Sur», en Raúl Porras Barrenechea, ed., Emilia Romero, trad., *Viajeros en el Perú*, vol. 2, *Dos viajeros franceses en el Perú republicano* (1834; reimpresión, Lima: Editorial Cultura Antártica, 1947), 16-17.

64. Juan Guillermo Carpio Muñoz, *El yaraví arequipeño: un estudio histórico-social* (Arequipa: Editorial La Colmena, 1976).

65. ARAR/CS/Crim (11-XI-1827), «Contra Miguel Ramos por la muerte de Francisco de Tal».

66. Véase ARAR/Int/Crim (4-X-1800), «Contra Matías Alpaca y otros por robo»; ARAR/CS/Crim (22-V-1826), «Sobre la muerte de Pascual Quispe»; (4-VII-1848), «Contra José Quispe por maltrato e ilícita amistad con su hija Petrona Suñi»; y ARAR/Pref (21-XI-1831), «Sobre investigarse la conducta de Ramón Llerena, José María Madaleno y José Torres».

Si bien el ambiente de las chicherías era, por lo general, de camaradería, no era raro que los ánimos se caldearan después de tomar bastante. Una típica pelea comenzaba con un intercambio de insultos que rápidamente llegaba a la violencia física; los resultados podían ser serios si uno o más de los agresores tenía un cuchillo. Con todo, las posibilidades de desactivar un conflicto en una chichería eran probablemente mayores que si la pelea tenía lugar en una casa particular o en un callejón. Otros de los presentes, y a menudo la misma chichera, usualmente intervenían, sobre todo si quienes peleaban eran personas muy conocidas localmente[67]. Las personas atacadas en la calle frecuentemente huían a las chicherías, aparentemente con la esperanza de ser bienvenidos y encontrar protección[68].

Los vecinos dudaban, en cambio, en entrar a una casa particular para mediar en las disputas. El 25 de agosto de 1834, Celedonio Portillo pasó el día con su esposa e hija en la chichería de Bartola Nuñes. Supuestamente las trató con mucho afecto; sin embargo, tan pronto llegaron a casa, Portillo comenzó a golpear a las dos mujeres, porque no había nada que comer. Melchora, su esposa, corrió a la chichería en busca de ayuda. Desafortunadamente, la chichera estaba menos dispuesta a interferir afuera de su negocio. Cuando los gritos de la hija se calmaron, Nuñes aseguró a Melchora que los problemas habían terminado y la invitó a pasar la noche en la chichería. Pero, a la mañana siguiente, la hija fue hallada muerta[69].

Su papel como refugios de las penurias cotidianas no distingue a las chicherías de las tabernas en otras culturas[70]. Sin embargo, y tal como lo

67. Véase ARAR/Int/Crim (29-II-1816), «Doña Josefa Rodrigues contra Petrona Romero y otros por injurias»; (24-III-1817), «Tomasa Castillo contra su esposo»; ARAR/CS/Crim (15-V-1825), «Contra Julián Zegarra por puñaladas a Hermenegildo Vera»; y (7-IV-1836), «Contra Rafael Gonsáles por puñaladas a tres hombres y una mujer».

68. Véase ARAR/Corregimiento/Crim, Leg. 26, Exp. 445 (19-XII-1782), «Don Faustino Piamonte y su esposa contra Sebastián Bedoya por lesiones»; ARAR/Int/Crim (28-V-1806), «Doña María Valdivia contra el Alcalde de Socabaya por atropellamientos»; ARAR/CS/Crim (22-V-1826), «Sobre la muerte de Pascual Quispe»; (1-II-1849), «Contra Pedro José Vargas por homicidio de un niño»; y (24-IV-1850), «Contra Carlos Herrera por maltratos a su mujer».

69. ARAR/CS/Crim (26-VIII-1834), «Contra Celedino Portillo por la muerte de su hija Petronila».

70. En torno a las tabernas (pulquerías) en México, véase William Taylor, *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford: Stanford University Press, 1979), 66-68; Michael C. Scardaville, «Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City», *Hispanic American Historical Review* 60, no. 4 (1980): 643-71; y Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987), 169-219. Sobre las tabernas en París, véase Garrioch, *Neighborhood and Community*, 23-27; y Thomas Brennan, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

implica el caso anterior, en Arequipa también sirvieron como refugio seguro para las mujeres. Aunque estas, a menudo, eran blanco de la violencia mientras se hallaban en su propia casa, cuando estaban bebiendo y socializando en las chicherías, parecen haberse sentido más seguras antes que más vulnerables. Si bien seguía siendo posible que se las atacase, ellas usualmente eran protegidas, muchas veces por otras mujeres, la chichera entre ellas.

En mayo de 1825, por ejemplo, Julián Zegarra sospechaba que su cuñada Hermenegilda Vera era el enlace entre su esposa y una aventura extramarital. Al hallarla en una chichería, sacó su cuchillo y la atacó. Teresa Barriga, que había estado bebiendo con Vera, fue en busca de ayuda. Entre tanto, Feliciana Gutiérrez, otra amiga, intentó detener a Zegarra, primero gritando que venía la policía y luego tirándole una piedra. Vera sí terminó con algunos cortes en el brazo, pero las consecuencias probablemente habrían sido mucho más graves si sus amigas no hubiesen estado allí para protegerla[71].

Los casos dramáticos revelan la confianza que muchas mujeres sentían cuando se hallaban en una chichería. En 1806, María Valdivia presentó cargos en contra del Alcalde de Socabaya por intentar encarcelarla sin una causa justa. Según los testigos, ella se refugió en la chichería de Isabel Medina. El Alcalde ordenó a sus diputados que ingresaran y cogieran a Valdivia, pero ella puso tal resistencia que ninguno pudo hacerlo. Cuando el Alcalde finalmente se rindió, Valdivia triunfantemente desafió a los diputados a que «se puciesen sus polleras, y que le diesen [a] ella sus calsones (= pantalones)»[72].

Unas cuantas mujeres hasta hacían de agresoras en lugar de víctimas. Manuela Chalcotupa y Pascual Quispe estaban bebiendo en una chichería cuando él la insultó «en lo mas delicado de su honor». Enfurecida, Manuela tomó el cuchillo que usaba como carnicera y lo apuñaló. Quispe no fue tan afortunado como Vera y falleció a consecuencia de la herida[73].

71. ARAR/CS/Crim (15-V-1825), «Contra Julián Zegarra por puñaladas a Hermenegilda Vera».

72. ARAR/CS/Crim (28-V-1806), «Doña María Valdivia contra el Alcalde de Socabaya por atropellamientos».

73. ARAR/CS/Crim (4-IV-1829), «Contra Manuela Chalcotupa por la muerte de Pascual Quispe».

Las pequeñas tiendas generales del barrio, asimismo, vendían comida y licor, con lo cual también se convirtieron en centros de reunión, pero eran significativamente distintos de las chicherías. Los tenderos gozaban de un estatus económico y social más alto que las chicheras, vendían aguardiente y no chicha, y sus clientes tendían a ser varones. Sin embargo, para nuestro análisis de la cultura popular, el contraste más pertinente entre tiendas y chicherías era la distinción entre espacios públicos y privados: aunque ambas se encontraban en el hogar de sus propietarios, solo las primeras gozaban del correspondiente derecho de privacidad. Los propietarios cerraban la tienda cuando les venía en gana, ya fuera porque se hacía tarde, porque deseaban tener una fiesta privada, o bien porque temían que estallara el desorden[74]. Por lo tanto, cuando el alcohol encendía los ánimos de sus clientes, los tenderos se apresuraban a retirar a los agresores de su local y cerrar la puerta.

Es más, aunque algunas eran administradas por propietarias, estas tiendas no eran un refugio para ellas. Mariano Domingo Quirós contrató a Margarita Ascuña para que trabajara en la tienda de su hermana, con la única condición de que permaneciera soltera y sin relación alguna. Cuando un hombre apareció una noche y causó un escándalo afirmando que Ascuña era su concubina, Quirós la reprendió por no decirle la verdad. A pesar de sus ruegos y decir que temía por su vida, Quirós la entregó a un sereno y cerró la tienda. Este último aparentemente no fue muy cuidadoso, pues poco después Ascuña cayó mortalmente herida[75].

Las chicheras, en cambio, antes de retirar a los ofensores, usualmente intentaban mediar en las peleas que estallaban en sus establecimientos. Y podían tener problemas legales incluso si intentaban expulsar a los clientes díscolos. Cuando Juan Galiano fue sentenciado a ser exiliado por haber ingresado a la fuerza en una chichería y haberle pegado a la dueña, su

74. Véase ARAR/Int/Crim (24-IX-1803), «Doña Isabel Rosa contra Josef Savala y otros por injurias»; (1-VII-1808), «Contra Juan Antonio Manrique y otros por robo»; (15-XI-1824), «Causa sobre la muerte de Manuel Vilca»; ARAR/CS/Crim (28-X-1828), «Contra Pedro Ponton por puñaladas a Doña María Dolores Ureta»; (22-VI-1829), «Contra Don Santiago Le Bris por la muerte de Miguel Linares»; (7-VIII-1830), «Contra Eusebia Ortiz por puñaladas a José María Poblete»; (22-VII-1833), «Contra Pedro José Madueño por estropear a Ramón Esquivel»; (29-III-1836), «Contra Mariano Martín Cañoli por expresiones contra unos soldados Bolivianos»; y (10-VI-1836), «Contra Inocencio Pardo por heridas a Pablo Rosado».

75. ARAR/CS/Crim (7-XI-1854), «Contra Francisco Sanches Murguía por heridas a Margarita Ascuña». Véase también ARAR/Int/Crim (23-X-1787), «Lorenso Aguirre contra Manuel Dávila por heridas».

abogado defensor apeló sobre la base de que había entrado «a la chicheria lugar publico, donde todos tienen derecho de entrar asi como a la Plaza para veber de la Pila»[76]. La sentencia de Galiano se redujo a seis meses de servicio en la fuerza policial.

De igual modo, cuando se acusó a varios hombres de haber pretendido ser policías para forzar el ingreso a casa del zapatero Julián Lazo, la defensa dio a entender que la casa en realidad era una chichería y un burdel, y que, por lo tanto, «la calidad de la casa que quisieron penetrar [es] por su naturaleza frecuentada por toda clase de hombres y a todas horas[, lo que] hace desaparecer la imputabilidad»[77]. Los hombres fueron absueltos.

Que las chicherías hayan sido consideradas espacios públicos antes que negocios privados subvierte la separación tradicional de las esferas en público/masculino y privado/femenino. Aquí tenemos tabernas públicas manejadas por mujeres, que atendían a las personas de su sexo así como a los hombres, y que, a menudo, servían a ellas como refugios de la violencia masculina. A pesar de la violencia potencial relacionada con el alcohol, una mujer estaba más segura en una chichería que en la privacidad de su hogar. Sin embargo, y como luego veremos, después de la Independencia, estos establecimientos fueron, cada vez más, blanco de las críticas de los reformadores liberales, quienes criticaban los desórdenes causados por las mujeres «públicas». Además, la naturaleza pública de las chicherías indica una posible distinción de clase. La élite de Arequipa podía efectuar fiestas en la privacidad de sus hogares, en tanto que los pobres y las clases medias socializaban en público: en las chicherías o en las calles.

Las fiestas

La clientela de las chicherías arequipeñas incorporaba un espectro relativamente amplio de la sociedad, pero tendía a excluir a la capa superior. Sin embargo, las festividades religiosas y cívicas borraban aun más las fronteras entre lo público y lo privado, y entre el pueblo y la élite. En las fiestas, los festejos se propagaban de las casas a las calles, a medida que los parranderos

76. ARAR/CS/Crim (20-X-1831), «Contra Juan Galiano y Matías Bedoya por haber portado armas prohibidas, entrado a fuerza a una chichería y estropeado a las dueñas de ella».

77. No encontré otra referencia a las chicherías como casas de prostitución formales; el abogado probablemente estaba jugando con los estereotipos que la élite tenía. ARAR/CS/Crim (12-VIII-1833), «Contra Juan Ibáñez y Casimiro Corrales por fingirse de la Policía».

llevaban su celebración por toda la ciudad. A pesar del peligro latente del conflicto de clases, estas ocasiones daban oportunidades para forjar una identidad regional común[78].

El año estaba repleto de fiestas religiosas, desde los muchos días de santos a las grandes festividades, como la Epifanía, la Pascua, el Corpus Christi, la Asunción de la Virgen, el Día de Todos los Santos, la Inmaculada Concepción y Navidad. Salvo por el aniversario de la fundación española de la ciudad el 15 de agosto, y posteriormente de las victorias en la Independencia, las fiestas cívicas se adecuaban no tanto a un calendario como a las celebraciones ad hoc de un nacimiento o matrimonio en la familia real, la recepción de un nuevo honor real por parte de la ciudad, el arribo o la partida de una figura política o religiosa, o el juramento de lealtad a las nuevas autoridades[79].

El elemento central de las festividades cívicas era la pompa y el espectáculo organizado por el cabildo o la municipalidad, usando los símbolos visuales del honor. La fórmula para estas celebraciones siguió siendo virtualmente idéntica a lo largo de todo el período estudiado, estuvieran las corporaciones de la ciudad jurando lealtad al Rey, la Constitución o el Presidente. El evento, por lo general, comenzaba con un desfile del pendón real —y posteriormente la bandera nacional—, en el cual las autoridades civiles, los militares y los gremios recorrían la ciudad, deteniéndose para leer proclamas en las cuatro plazas más importantes (la de Armas y las de Santa Marta, San Francisco y La Merced). El desfile terminaba en la Catedral, donde los notables ingresaban para escuchar una misa de acción de gracias y un sermón adecuado para la ocasión. Durante todo el día sonaban las campanas de las iglesias y de noche la ciudad era iluminada. Después de los eventos públicos, la élite se retiraba a unos banquetes, en donde seguían leyendo discursos y brindando.

El cabildo de la ciudad siempre era públicamente entusiasta con el éxito de estas funciones, como lo refleja la descripción que el secretario hiciera del juramento de lealtad a la Constitución española de 1812:

78. Para estudios comparativos de las fiestas en México, véanse los ensayos en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French, eds., *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico* (Wilmington: Scholarly Resources, 1994).

79. Para el período colonial, las actas del cabildo se refieren a las fiestas cívicas. Los registros de las mismas antes y después de la Independencia que están en la BNP incluyen los Docs. D8234, D11879, D11258, D11257, D11896, D11557 y D10779.

> miraban la constitución á la cabesa del mas suntuoso e ilustre acompañamiento que jamas havian visto, muchos arcos los mas de ellos triunfales, los repetidos vivas que de todas partes se oian: en fin, un murmurio de Gentes de ambos sexos, y de todas edades en Plazas, balcones, azoteas, ventanas, calles, Fondas, cafes, parese se dieron el Santo para que esta funcion fuese la mas augusta que a vino la fidelisima Arequipa, cuia memoria se transmitirá de siglo en siglo a la mas remota posteridad[80].

Esta descripción difiere poco de las observaciones hechas por el padre José María Blanco veintitrés años más tarde, con ocasión del ingreso del presidente Orbegoso a Arequipa. Al Presidente le tomó dos horas, nos dice Blanco, llegar a la Plaza de Armas, pasando por más de ochenta arcos decorados en los cuales se le alababa con discursos y versos: «A la distancia de un paso no se podía entender lo que se hablaba: el murmullo y vivas de más de veinte mil personas, las músicas, las camaretas y cohetes, y el repique general, difundían por el aire un nudo que hería vivamente el oído desvaneciendo la cabeza»[81].

Aunque a los gremios de artesanos se les invitaba a que construyeran arcos y marcharan en procesión, el papel principal adscrito a los plebeyos en estas festividades era el de mirar y vivar. A la multitud se la agasajaba no solo con un buen espectáculo, sino también con una efusión de patronazgo. En su informe sobre la jura de lealtad a Carlos IV en 1789, el cabildo anotó que durante el desfile se arrojaron monedas de plata a la multitud, que respondió recogiéndolas «alegre y con muchas viva el Rey»[82]. No era ningún secreto que la función de estos eventos públicos era legitimar el orden social y político. Como señalase el cabildo, la finalidad de celebrar la fundación española de la ciudad era «acordar la gloria de la conquista, y avivar el omenage que justamente se debe tributar a la soverania»[83]. En otro nivel, las celebraciones cívicas podían reforzar una identidad regional común, pese a las diferencias de clase y raza. Con todo, los miembros de la multitud podían interpretar el significado de tales rituales de distintas formas. En privado, los regidores se quejaron de que la celebración anual de la fundación de la ciudad el 15 de agosto apenas si contaba con asistencia alguna[84].

80. AMA, LAC 26 (26 de diciembre de 1812).
81. Blanco, «Diario del viaje del Presidente Orbegoso al sur del Perú», 130.
82. AMA, LAC 25 (21 de diciembre de 1789).
83. AMA, LAC 26 (16 de agosto de 1810).
84. AMA, LCED 9 (16 de agosto de 1783); y LAC 26 (16 de agosto de 1810).

Por espectaculares que fueran las fiestas cívicas, no podían competir con las festividades religiosas, que estaban más cerca del corazón del pueblo. El único registro que ha quedado de los desfiles y los juramentos de lealtad son las descripciones hechas por el cabildo o por un visitante ocasional, en tanto que las referencias a la Pascua, Navidad o las numerosas fiestas de los santos aparecen en todo tipo de documentos. Hasta los integrantes del cabildo admitían implícitamente la mayor importancia de las fiestas eclesiásticas; ellos se peleaban continuamente entre sí o con los funcionarios de la Iglesia en torno a los honores que se les debían rendir durante tales celebraciones[85].

Oficialmente, los eventos principales diferían poco de las fiestas cívicas, organizando las parroquias antes que el cabildo las procesiones y misas. Pero las evidencias sugieren una mayor participación popular. Para 1803, muchos herreros intentaban zafarse de su papel tradicional como acompañantes de la imagen de la Virgen durante la celebración de la Inmaculada Concepción, dados los costos[86]. De otro lado, las mujeres del «gremio de ajiceras» se indignaron cuando el Alcalde indígena de Santa Marta retiró su arco de su ubicación central con el fin de favorecer a las vendedoras de coca durante las festividades de su santa patrona[87]. Tal vez el entusiasmo era más fuerte en las festividades locales y entre mujeres, en comparación con los hombres. Durante la Semana Santa de 1789, el Obispo ordenó que ellas fueran relegadas al fondo de la procesión en la parroquia de Santa Marta. Su asistente informó que había impedido exitosamente que una mujer llevara un pendón a la cabeza del desfile, pero que había tenido más problemas manteniendo separados a los sexos «por el mucho concurso»[88].

Con todo, el papel principal de la población durante las celebraciones religiosas era, una vez más, el de espectador. Los arequipeños indudablemente apreciaban un buen espectáculo, como Flora Tristán ácidamente observase: «A los arequipeños les gusta toda la clase de espectáculos. Acuden con igual complacencia a las representaciones teatrales que a las religiosas.

85. Vêase, por ejemplo, AMA, LEXP 1 (28 de abril de 1791), «Expediente sobre las Procesiones de Semana Santa»; y (5 de diciembre de 1794), «Expediente sobre si en pie, o de Rodillas ha de recibir la Bendición Episcopal»; y minutas de las reuniones del cabildo en AMA, LAC 26.

86. ARAR/Int/Adm (19-XI-1803), Recurso del Gremio de Herrería.

87. BNP doc. D6052 (1805), «El Gremio de Ajiceras contra el Alcalde de Naturales sobre despojo».

88. BNP doc. C4146 (1789), «Sobre Procesiones de Semana Santa».

La falta total de instrucción suscita esta necesidad y les convierte en espectadores fáciles de satisfacer»[89].

Sin embargo, el núcleo de las fiestas era el parrandeo extraoficial que tenía lugar después de misa. Muchos hombres y mujeres iban directamente del templo a una tienda o chichería, en donde comenzaban a beber. Otros acudían a las peleas de gallos y corridas de toros o a los salones de juegos, a los cuales se les permitía funcionar únicamente los fines de semana y en las fiestas. En las noches, la celebración se mudaba a las calles, donde las personas visitaban los altares levantados y decorados por las cofradías y escuchaban a músicos que se reunían para dar una serenata y entretener a los parranderos. Por último, el día cerraba con otro espectáculo: la exhibición sumamente popular de fuegos artificiales[90].

La fiesta anual por excelencia era el Carnaval, una celebración que duraba varios días y servía como una liberación emocional antes de la más ascética y penitente temporada de Cuaresma. En ninguna otra celebración los festejos estaban más concentrados en las calles, donde se entremezclaran por lo menos los varones plebeyos y patricios. La diversión principal era arrojar cáscaras de huevo rellenas de pintura o tinte a los demás participantes, que retozaban enmascarados vestidos engalanados con ropas blancas. Tristán señaló con sorpresa que hasta «[l]os esclavos participan también en estas diversiones»[91]. Juana Flores dio permiso a su esclavo, Alberto Flores, para que saliera y se divirtiera siempre y cuando estuviese en buena compañía, explicando que se trataba de «una costumbre inevitable», y solo lamentaba que él hubiese sido asaltado y herido por otro parrandero[92].

En el otro extremo de la escala social, aparentemente hasta los inmigrantes anglosajones se unían a las celebraciones con gusto. En 1832, José Bennet Crane y Juan Jayman fueron vistos vagando ebrios por las calles, «con los bestidos al parecer empapados en chicha, que Jayman llebaba

89. Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, 202; *Peregrinations of a Pariah*, 124; véase también 107-8.

90. Estos detalles de las fiestas provienen de la declaraciones de los testigos en causas criminales. Véase ARAR/CS/Crim (22-V-1826), «Causa sobre la muerte de Pascual Quispe»; (10-VI-1836), «Contra Inocencio Pardo por herir a Pablo Rosado»; (7-VIII-1832), «Don Estanislao Bravo contra Don Mariano Montañez por rapto»; (4-VIII-1833), «Para determinar quienes hirieron y robaron a Don Mariano Espinoza»; y (1-VII-1836), «Contra Diego Pacheco por robo».

91. Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, 205; *Peregrinations of a Pariah*, 126.

92. ARAR/Int/Crim (1-III-1816); «Doña Juana Flores contra Bernardo Pastor».

vajo el braso un cantaro bacio (lo que no fue estraño al Declarante por que en estos dias no hay decencia)»[93].

José María Blanco quedó tan impresionado con el Carnaval que dedicó varias páginas de su diario a una descripción del evento. Según él, hasta las damas distinguidas tomaban parte en una batalla burlesca de todos contra todos, aunque desde la posición ventajosa de sus balcones y techos. En la noche, observó Blanco, seguían divirtiéndose «con el canto y el baile que el señorío fomenta en sus casas y que la plebe lo forma en las calles que les han servido de teatro en la tarde de suerte que, las que en el día eran un campo de guerra, las convierten en vistosas alamedas por la noche, en donde, a la luz de los faroles, venden dulces, alojas y licores»[94].

Durante el Carnaval, los arequipeños de la élite contribuían brevemente a que las fronteras de clase se borrasen mientras retozaban por las calles públicas, donde jugaban todos salvo las damas. Sin embargo, ellos reafirmaban las divisiones sociales en los hogares a los cuales la «nobleza» podía retirarse para su diversión privada. Según Blanco, esta mezcla de clases y razas en una atmósfera de conflicto burlesco no se salía de control: «Quizá este paramiento público no tendrá parecimiento en ningún otro país, como no lo tendrá tampoco la marcialidad, el buen humor y la franqueza que se divierten sin faltar a la decencia y moral públicas»[95].

Sin embargo, los expedientes criminales cuentan una historia distinta. Las fiestas eran un momento en el cual la bebida y la parranda podían fácilmente dar paso al desorden, y el Carnaval encabezaba la lista en el número de ofensas. Por lo general, las peleas y otros crímenes violentos se daban entre plebeyos, los cuales no dirigían su ira contra los patricios. La única evidencia de la politización del Carnaval, un programa satírico de 1842 que se burlaba del general Vivanco y de otros notables locales, indudablemente fue escrito por un autor sumamente culto[96].

93. Tal como fuera reportado por los testigos llamados a declarar en la causa criminal contra Crane: ARAR/CS/Crim (19-III-1832), «Contra José Bennet Crane por la muerte de Asa Bourne».

94. Blanco, «Diario del viaje del Presidente Orbegoso al sur del Perú», 292.

95. *Ibid.*, 292.

96. BNP doc. D1927 (1842), «Gran espectáculo para el lunes de carnavales». Un caso de desorden colectivo sí tuvo lugar cuando los habitantes del valle de Yarabamba (tanto indígenas como españoles) fueron incitados a amotinarse el domingo de Carnaval y destruyeron el canal que llevaba agua a Chapi. Véase ARAR/Int/Crim (16-X-1794), «Don Ignacio Evia contra Don Anselmo Josef de Rivera por azonada».

Con todo, la posibilidad latente del conflicto de clases ocasionalmente sí estallaba en violencia, sobre todo después de que la Independencia hubiese introducido por lo menos una retórica igualitaria. Por ejemplo, en 1828, los comerciantes Mariano Arróspide y José López, un portugués, fueron juzgados por apuñalar a Marcelo Arayco, un carpintero. Al parecer, un grupo de muchachos que llevaban una bandera improvisada intentó pasar por en medio de Arróspide y sus amigos, quienes caminaban cogidos de los brazos y ocupaban buena parte de la calle. Las versiones de la pelea subsiguiente difieren. Arróspide, quien sostuvo que los muchachos también arrojaron lodo, admitió haber tomado su bandera, pero negó haber apuñalado a alguien. Arayco insistió en que no formaba parte de la pandilla y que estaba desarmado, salvo por sus «Polvos y un Pomo de agua de olor»; dijo, por lo tanto, que Arróspide lo atacó sin ninguna razón. Varios testigos plebeyos sí dijeron haber visto a un joven caballero, al que algunos identificaron como Arróspide, golpeando a Arayco[97].

El incidente reveló una significativa dinámica de género, así como de clase. Al igual que en las disputas rituales en el nivel vecinal, fue un grupo de mujeres quien pidió justicia, gritando a los espectadores: «Sean testigos de que Arrospide ha pegado una puñalada».

Magdalena Tapia, la tía de Arayco, dijo haber visto a Arróspide pasarle la daga a su amigo López. Ella sacó el puñal del bolsillo de este último y dijo: «Vean ustedes la arma con que se hirio a mi sobrino».

Por último, fue Mercedes Tapia, la madre del carpintero, quien presentó los cargos, insistiendo en que no debía quedar «impugne crimen tan publico, pues si Yo soy pobre, y el delincuente de buena familia y con dinero, todos somos iguales ante la Ley»[98]. Los acusados sí sufrieron en la cárcel durante varios meses, pero, al final, la corte fue más benévola con los ruegos de las familias y abogados de los comerciantes que con el pedido de justicia de la mujer pobre. Los cargos fueron abandonados.

Esta lucha entre dos jóvenes comerciantes y un carpintero parece haber sido una excepción. Es más probable que las reglas de la deferencia solamente se hayan aflojado en las fiestas, no que fueran abandonadas. Es más,

97. ARAR/Pref (20-II-1828), «Mercedes Tapia contra Don José López y Don Mariano Arróspide por puñaladas a su hijo Marcelo Arayco».

98. Las citas provienen de la declaración de Mariano Aróstegui el 23 de febrero y Magdalena Tapia el 27 de febrero, y de la petición hecha por Mercedes Tapia con fecha 21 de febrero, en ARAR/Pref (20-II-1828), «Mercedes Tapia contra Don José López y Don Mariano Arróspide».

si bien el caso enfrentaba a los integrantes de dos clases, este permaneció en el nivel personal y jamás desafió directamente el ordenamiento social. En este sentido, el Carnaval arequipeño parece haber actuado principalmente como una «válvula de seguridad», como una fuga de los esfuerzos cotidianos por ganarse la vida, y no como un mundo verdaderamente puesto al revés[99]. Las autoridades arequipeñas, por lo general, toleraban el «inevitable» consumo de alcohol y los desórdenes que acompañaban las fiestas, del mismo modo que Juana Flores permitió a su esclavo unirse a las festividades. Es más, había señales de una creciente brecha entre la alta y la baja cultura, a medida que la élite emulaba cada vez más los modelos europeos[100].

Cultura popular y cultura de élite

Aunque las reglas se relajaban en las fiestas, la élite de Arequipa sí manifestó su preocupación por la conducta desordenada, la ebriedad y los crímenes que tenían lugar dentro de las chicherías. Por ejemplo, el intendente Álvarez respaldó la solicitud del cabildo de incrementar el impuesto al molido de maíz, buena parte del cual se usaba en la producción de chicha. Sostuvo que, además de elevar los ingresos, tendría el efecto beneficioso de reducir «la borrachera que cauza tantos daños espirituales y Temporales en la pleve, que con ella esta bisiada con perturbación de la Paz entre las Familias que las usan y aun de sus vesinos»[101]. Después de la Independencia, las cartas al diario oficial *El Republicano* se hacían eco de la preocupación del Intendente con quejas sobre las «chicherías pestíferas en las mejores calles»[102].

99. Véase Davis, *Society and Culture*, 124-51.

100. Semejante división y tales esfuerzos por controlar la cultura popular comenzaron antes en Lima y Ciudad de México; véase Juan Carlos Estenssoro Fuchs, «Modernismo, estética, música y fiesta: elites y cambio de actitud frente a la cultura popular, Perú 1750-1850», en Henrique Urbano, ed., *Tradición y modernidad en los Andes* (Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1992), 181-95; Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos?*; y Pamela Voekel, «Peeing on the Palace: Bodily Resistance to Bourbon Reforms in Mexico City», *Journal of Historical Sociology* 5, no. 2 (1992): 183-208.

101. AMA, LPA 2 (14 de mayo de 1785). Para argumentos similares de parte del cabildo, véase AMA, LCED 6 (20 de febrero de 1786). Con todo, las chicherías de Arequipa jamás fueron reglamentadas en la misma medida que lo fueron las de Ciudad de México; véase Scardaville, «Alcohol Abuse and Tavern Reform», 643-71; y Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos?*, 169-219.

102. «Aviso» en *El Republicano*, 7 de enero de 1826. Véase también *El Republicano*, 2 de noviembre de 1833, 8, y 21 de diciembre de 1833, 7.

Pese a que las chicheras eran respetadas por sus clientes y vecinos, a menudo eran objeto de burla por parte de sus superiores sociales, quienes las asociaban con el desorden, la inmoralidad y el deshonor. Gregoria Rodríguez, por ejemplo, se opuso al matrimonio de su hijo Juan Muños con Brígida Valencia porque esta era «una mulata chichera de oficio y de una conducta inhonesta con que esta infamada» y su trabajo «no sirve mas que para congregar hombres ebrios y disolutos, con que hará tormentosa e inquieta la vida maridable»[103]. De igual modo, cuando Martina Tapia abrió juicio a Rafael Salas, pidiendo que cumpliese su promesa de matrimonio, él respondió que jamás podría hacerlo por ser ella una chichera, lo «qual trae concigo desastrada vida, y ser [ella] de vajo linaje, respecto al mío»[104].

Los distintos pareceres existentes con respecto a las chicherías chocaron en 1830, en una disputa entre Toribio de Linares, el Diputado de Policía de la municipalidad, y María Escalante, propietaria de una de ellas. Según Linares, él estaba cumpliendo su ronda, intentando que los vecinos limpiaran su sección de la calle de La Ranchería. Cuando le dijo a Escalante que no echase las aguas fétidas de su chichería, ella replicó insolentemente que «no me conocia por Juez». Escalante sostuvo que simplemente intentó explicarle a Linares que una reciente tormenta, y no su chichería, había convertido la calle en un lodazal, y que ella apelaría el caso ante una autoridad más alta.

No era una amenaza vacía, pues presentó cargos en contra de Linares por haberla arrestado violentamente sin causa alguna, «pues era honrrada, y muger de bien, y no habia cometido delito para que se le llebase con escandalo». Como veremos, «hombre de bien» se refería a los varones honrados y llama la atención que Escalante haya usado este término. Varios testigos que también estuvieron en la chichería, al parecer ciudadanos respetables, corroboraron su historia. Escalante ganó la primera vuelta cuando el juez Zavala la dejó salir de la cárcel y ordenó a Linares que se presentara ante el tribunal, a pesar de su puesto en el concejo de la ciudad, pues «todos los peruanos son iguales ante la ley».

Sin embargo, Linares no se dio por vencido tan fácilmente y llevó el caso ante el Prefecto. El concejo municipal se quejó de que la corte debía apoyar la autoridad de la policía para evitar que se convirtiera en «el escarnio

103. AAA/Mat (9-VI-1790), Juan Muños y Brígida Valencia.

104. AAA/Civ (18-V-1795), «Martina Tapia pide que Rafael Salas cumpla su palabra de casamiento». Véase también ARAR/CS/Crim (22-VII-1826), «Don Pedro Rivera contra Doña María Valdivia por injurias».

aun de chicheras como la Escalante». En su argumento ante el Prefecto, Linares jugó con la percepción que la élite tenía de las chicherías, calificando el relato de Escalante de una «[s]uposicion imaginada de persona que govierna, egercita y fomenta una taberna perjudicial en lo moral y físico; por que es claro que en todas las de su clase se corrompen la juventud y los criados de las familias, y ultimamente son oficinas de prostitucion y abrigo de malhechores, vagos y malentretenidos».

Linares prosiguió citando todas las ordenanzas que estaba intentando hacer cumplir y sostuvo que, si se la dejase libre, «no habra autoridad que sea respetada, cualquiera puede ser [en]causada criminalmente, reynara la insubordinacion y anarquia, y solo prevaleceran los discolos y el desorden». Al preguntarle el Juez si había violado el asilo de su hogar, Linares replicó que «esta persuadido que ninguna chicheria merese el nombre de sagrado». Al apelar a los nuevos principios liberales del orden, así como a los estereotipos ya existentes que la élite tenía de las chicherías, Linares logró hacer que la jurisdicción fuese transferida a la rama ejecutiva, en donde obtuvo un arreglo favorable con el Prefecto[105].

Para comienzos del siglo XIX, a quienes les ofendía la atmósfera pública de las chicherías podían retirarse a establecimientos más exclusivos, como los cafés o salones de billar[106]. Por ejemplo, en 1833, don José Urrutia abrió un café para servir esa bebida, té, finos licores y helados, asegurando a su clientela que allí «ser[í]an tratados con el aseo esmero y exactitud que corresponde»[107]. Su oferta de un servicio completo de comidas por 6 reales diarios estaba muy lejos del alcance de los 4 reales de salario de un peón, pero tales restaurantes podían alejar a algunos profesionales y artesanos acomodados de las chicherías.

Los patricios de la ciudad preferían, cada vez con mayor frecuencia, socializar entre sus pares, en las fiestas exclusivas conocidas como tertulias, dejando las calles a la multitud. Fue sobre todo después de la Independencia, a medida que Arequipa se abría a las ideas e inmigrantes europeos,

105. Todas las citas de este caso provienen de ARAR/CS/Crim (4-I-1830), «Contra Doña María Escalante por resistir al Diputado de Policía D. Toribio de Linares».

106. Para referencias, véase ARAR/Int/Crim (19-III-1806), «Causa sobre el robo de pesos a Don Pedro Yansen»; ARAR/CS/Crim (28-VIII-1830), «Don Joaquín de Otero contra Don Valerio de Arrisueño por injurias»; y (19-III-1832), «Contra José Bennet Crane por la muerte de Asa Bourne».

107. *El Republicano*, 27 de julio de 1833, 6; y 7 de septiembre de 1833, 7. El inmigrante francés Desidero Girard ya había anunciado una tienda que vendía caramelos, sorbetes y vinos importados; véase *El Republicano*, 31 de diciembre de 1825, 24.

que la élite intentó configurar su comportamiento sobre la base de normas más cosmopolitas e «ilustradas»[108]. Una carta al editor reprendía a la población por cabalgar sus caballos en las aceras, una conducta que el autor esperaba de la población «rústica» del campo, pero considerada insufrible entre caballeros que eran «muchos ilustrados y civilizados en los estrados y tertulias»[109]. Tristán, que al igual que otros viajeros fue interrogada sobre las últimas modas europeas, señaló que en las reuniones «[l]os bailes franceses substituyen el fandango, el bolero y las danzas del país reprobadas por la decencia»[110].

Por último, la construcción de un teatro permitió a las élites, al mismo tiempo, separarse más de las masas y sentir que formaban parte de una alta cultura internacional[111]. Para 1853, el Prefecto señalaba favorablemente «el rápido refinamiento de sus costumbres» de la población de la ciudad «y su cabal ingreso en el terreno de la cultura y del buen gusto»[112].

Como lo sugiere la disputa entre el jefe de policía Linares y la chichera Escalante, dicha tendencia estuvo acompañada por un creciente esfuerzo por controlar la cultura popular, esfuerzo que tuvo como blanco a las mujeres en particular. Ya en la década de 1780, los desórdenes asociados con las fiestas religiosas eran motivo de gran preocupación para el obispo Pedro José Chaves de La Rosa, quien hizo lo mejor que pudo para volverlas solemnes y dignas. Sin embargo, no tuvo mucho respaldo de las autoridades civiles, tal vez porque ellas también estaban en la mira de las reformas del Obispo. Esta actitud comenzó a cambiar después de la Independencia. En 1826, el gobierno central redujo el número de festividades religiosas oficiales, sobre la base de que «lejos de ser consagrad[a]s a los piadosos fines para que fueron instituid[a]s, no se destinan sino al vicio y la inmoralidad, quedando entre-

108. En 1838, un sastre de Lima abrió una tienda que, según anunciaba, brindaría las últimas modas de París y Londres; véase *El Republicano*, 10 de febrero de 1838, 6. Este afrancesamiento de las clases altas mexicanas había comenzado en el siglo XVIII; véase Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos?*, 15. Los visitantes europeos seguían encontrando que a Arequipa le faltaba refinamiento; véase Haigh, «Bosquejos del Perú, 1825-1827», 29; y Tristán, *Peregrinations of a Pariah*, 132.

109. «Policía», *El Republicano*, 18 de mayo de 1833, 8.

110. Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, 206; *Peregrinations of a Pariah*, 127.

111. *El Republicano*, 12 de abril de 1828, 65; 31 de mayo de 1828, 95; 21 de junio de 1828, 110; 2 de agosto de 1828, 135; 4 de octubre de 1828, 3; 1 de noviembre de 1828, 5-6; 8 de noviembre de 1828, 4; y 22 de noviembre de 1828, 4.

112. En una carta fechada el 16 de julio de 1853, reimpresa en *El Republicano*, 20 de julio de 1853, 3-4.

tanto paralizado el curso de la justicia, en los juzgados y tribunales, desiertas las labores del campo, y abandonados los talleres de los artesanos»[113].

Este decreto sería implementado fielmente por las autoridades arequipeñas, quienes le sumaron bastante de su propia cosecha. Los funcionarios republicanos reconocieron la conexión entre la cultura popular y la necesidad de controlar tanto la disciplina de los trabajadores como su movilización política. Es más, usaron el lenguaje del honor para discutir y definir estos problemas.

113. *Carta fechada el 20 de octubre de 1826, del Ministro de Negocios Eclesiásticos a los obispos en BNP doc.* D11555, «Sobre reducir a menor número las fiestas de la Iglesia».

IV.
De la Iglesia a los tribunales El intento de control social

La presentación de las actividades y festividades sociales del capítulo anterior da lugar a interrogantes sobre el control social. Las chicherías y tiendas que vendían licor destilado, a las cuales jamás les faltaban clientes, eran a menudo el escenario de comportamientos desordenados y hasta violentos. A pesar de ser ilegales, las apuestas eran populares entre los integrantes de todas las clases sociales. Y la tasa de criminalidad se incrementaba en los días de fiesta, cuando la fuerte ingestión de alcohol era algo común y los parranderos salían a las calles. El mundo aparentemente al revés del Carnaval tal vez servía como un mecanismo de liberación, que en última instancia reafirmaba el orden social. No obstante, cada sociedad debe contar con algún medio para asegurarse de que las actividades descarriadas no escapen a todo control.

En la Arequipa de finales de la Colonia, fue la Iglesia la que manifestó su alarma ante lo que ella definía como un comportamiento pecador e inmoral del pueblo. En un principio, la élite local y las autoridades civiles no compartieron dicha preocupación; a sus ojos todos los niveles de la sociedad gozaban con un poco de alcohol, juego y sexo «ilícitos» y ello no constituía ninguna amenaza al orden público. Sin embargo, después de la Independencia, la inestabilidad política hizo que los funcionarios republicanos estuvieran cada vez más intranquilos y ello, junto con la creciente influencia del liberalismo, tiñó su percepción de los «excesos» de la cultura popular.

La cruzada moral del obispo

A finales del siglo XVIII, un ardiente reformador arribó a Arequipa para hacerse cargo de la Iglesia. El obispo Pedro José Chaves de la Rosa, quien trajo desde España la nueva influencia ilustrada de los Borbones, trabajó persistentemente entre 1788 y 1805 para reformar tanto su propia Iglesia como aquello que él veía como la moral laxa de la población[1]. Algunos de

1. Compárese con Kathy Waldron, «The Sinners and the Bishop in Colonial Venezuela: The *Visita* of Bishop Mariano Martí, 1771-1784», en Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and*

sus proyectos, como la fundación de un hogar para los niños expósitos y la reorganización del seminario, tuvieron un éxito relativo. Sin embargo, sus esfuerzos fueron continuamente minados tanto por las autoridades civiles como por sus propios subordinados, de modo tal que su campaña para cambiar el comportamiento de monjas y sacerdotes, así como el de los plebeyos y la élite criolla, tuvo mucho menos éxito.

Al arribar Chaves de la Rosa a Arequipa en 1788, emprendió de inmediato una visita pastoral de su diócesis. No quedó impresionado con el estado general de las cosas[2]. En un informe de 1790 sobre su visita, señaló que había mucha ignorancia y vicios, incluso entre su propio clero[3]. El Obispo rastreó el origen de estos problemas en el estado lamentable del seminario local y la falta de educación consiguiente de sus egresados. Al inspeccionarlo, únicamente encontró un rector, un vicerrector, profesores de latín y lógica, y unos veinte alumnos, muchos de los cuales, decía él, no eran elegibles por estar marcados por la deshonra de la ilegitimidad o por ser de raza mixta. (Su opinión sobre la raza indudablemente difería de la de la mayoría de los arequipeños.)

El Obispo cerró de inmediato el seminario para reorganizarlo. Cuando este reabrió dos años más tarde, contaba con un nuevo currículum «ilustrado», instructores con mejores calificaciones y alumnos más disciplinados. Bajo su tutela, el Seminario de San Jerónimo llegó a ser considerado una buena institución de enseñanza superior que formó a algunos de los ciudadanos más notables de la región, incluyendo a algunos que posteriormente lucharon por la Independencia[4].

Chávez de la Rosa encontró que el estado de los conventos de la ciudad apenas si era mejor. Al Obispo le molestaba la falta de entrega —sobre todo en el Convento de Santa Catalina— al estilo de vida comunal y simple al que las monjas se habían comprometido. Las mujeres de las familias más acaudaladas ingresaban a Santa Catalina y no estaban dispuestas a renunciar a las comodidades en medio de las cuales se habían criado. Aunque se suponía que debían entregar sus posesiones a la comunidad al tomar sus votos, las mujeres de Santa Catalina afirmaban su derecho a controlar pen-

Marriage in Colonial Latin America (Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1989), 156-77.

2. BNP doc. C4058 (1788), «Carta pastoral del obispo Chaves de La Rosa».
3. BNP doc. C4192 (1790), «Informe sobre la visita pastoral».
4. Gallagher, «Imperial Reform and the Struggle for Regional Self-Determination», 150; y Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 224-25.

siones privadas conocidas como peculios[5]. Muchas de las monjas vivían en apartamentos privados que a duras penas podrían haber sido llamados «celdas», donde las atendían sirvientas y esclavas.

Estas costumbres no solamente violaban las reglas de la vida en común, sino que, además, la presencia de un gran número de mujeres seculares, quienes tenían libertad para salir del convento a cumplir encargos, comprometía los claustros. Entonces, hasta para las monjas, la frontera entre lo privado y lo público podía cruzarse. Durante la temporada de Pascua de 1789, el Obispo advirtió a los conventos que se aseguraran de que las sirvientas estuviesen vestidas recatadamente y que observasen la fiesta con dignidad, y, sobre todo, que no subieran a torres o tejados de donde se las pudiera ver desde la calle[6]. En diciembre de dicho año, también advirtió a la madre superiora del Convento de Santa Catalina que no permitiera que entraran hombres en él bajo ninguna circunstancia, ni siquiera el jardinero o los artesanos que construían altares especiales para Navidad[7].

En su informe de 1790, el Obispo únicamente señaló «la devil resistencia que un corto Numero de Religiosas mal aconsejadas hacen a mis amorosas reconvenciones para su bien temporal y espiritual»[8]. En realidad, encontraría que la oposición de la mayoría de las monjas a sus reformas sería fuerte y persistente. Ellas inicialmente aseguraron con gazmoñería al Obispo que estaban siguiendo sus consejos como fieles hijas[9]. Sin embargo, cuando Chaves suspendió la elección de una nueva priora en 1790 y nombró a una monja que él sabía cumpliría sus órdenes, las hermanas movilizaron sus conexiones afuera del convento escribiendo cartas de protesta[10]. El Obispo respondió imponiendo penitencias a las que resistían sus reformas, llegando hasta a negarles la eucaristía a cinco de las cabecillas.

Lejos de humillarse, las monjas llevaron su caso ante la audiencia de Lima. Su abogado denunció la abusiva interferencia del Obispo en las elecciones, su nombramiento de confesores y su manejo de las finanzas, quejándose igual de amargamente con las reformas que tenían en la mira el estilo

5. Véase Gallagher, «Imperial Reform», 89-92.
6. BNP doc. C4192 (1790), «Pastoral de Chaves de La Rosa sobre lo que deben hacer las religiosas en lo tocante al culto».
7. Carta fechada el 21 de diciembre de 1789 en BNP doc. C947, «Santa visita del Monasterio de Santa Catalina».
8. BNP doc. C4192.
9. Documentos fechados el 28 de febrero de 1788 y el 7 de mayo de 1790 en BNP C947.
10. Para la disputa, véase Gallagher, «Imperial Reform», 97-102.

de vida de las monjas. El riguroso programa de ejercicios religiosos, decía, «no deja descansar a las Religiosas». Privarlas de las golosinas ocasionales a las que estaban acostumbradas, prosiguió, establecería una vida comunal perfecta a costa de hacerlas «perecer de ambre»[11]. Las mujeres alcanzaron una victoria rotunda, ya fuera por lo persuasivo de sus argumentos, ya por la influencia de sus poderosas familias.

En 1795, el Rey mismo defendió su derecho no solo al autogobierno interno, sino también a resistirse con una conciencia clara al «nuebo metodo de vida comun»[12]. La viajera francesa Flora Tristán visitó Santa Catalina en la década de 1830, y fue agasajada con conciertos y suntuosos banquetes. Las monjas la interrogaron sobre lo último en las modas francesas y hasta le levantaron las faldas para inspeccionar su corsé y calzones. Dada la vivaz descripción que Tristán hiciese de Santa Catalina, podemos asumir que las monjas no volvieron a ser desafiadas[13].

Mientras el obispo Chaves combatía a favor de las reformas dentro de su propia Iglesia, iba librando, al mismo tiempo, un combate en otro frente. En su carta pastoral a los conventos de 1789, también pidió a las monjas que rezaran por los pecadores afuera del convento. «Con sumo dolor de nuestro corazon», dijo, «hemos sabido los preparativos y principios de desordenes que se repiten todos los años en Arequipa». Pasó, entonces, a comparar las celebraciones populares asociadas con Cuaresma y Pascua con «los Torpisimos Bacanales de [la] Roma Gentil»[14].

Ese mismo año, exigió que las parroquias solicitaran licencia para efectuar procesiones, las cuales concedía únicamente con la estricta condición de que terminaran antes de que cayera la noche y de que hombres y mujeres estuvieran separados[15]. Más de una década después, tuvo que repetir sus admoniciones en una carta pastoral general a la diócesis. Se quejaba allí de idolatrías y otras supersticiones, señalando que hasta los españoles enfatizaban las muestras externas y paganas de religiosidad antes que la genuina fe interna. Con el fin de prevenir desórdenes, el Obispo ordenó a sus sacerdotes que no permitieran que las procesiones continuaran después de la caída del sol; es más, prohibió las corridas de toros, las representaciones teatrales y los bailes en los días de fiesta, incluso si no formaban parte directamente de una

11. Documento fechado el 9 de marzo de 1792 en BNP doc. C947.
12. Documento fechado el 13 de junio de 1795 en BNP doc. C947.
13. Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, 296-313; *Peregrinations of a Pariah*, 193-204.
14. Carta fechada el 14 de febrero de 1789 en BNP doc. C4173.
15. BNP doc. C4146 (1789), «Sobre las procesiones de semana santa».

procesión. Por último, denunciaba específicamente las celebraciones privadas realizadas durante la fiesta de la Santa Cruz, entre ellas los «bayles que llaman de la tierra, deshonestos y provocativos en si mismos, y los excesos de la pleve de uno, y otro sexo»[16].

Aunque el Obispo tal vez estaba especialmente preocupado por las actividades paganas que tenían lugar en aldeas indígenas lejos de su mirada vigilante, dentro de la ciudad y sus suburbios ciertamente hubo casos en los cuales se mezclaban elementos profanos con las celebraciones religiosas. Los parranderos se vestían con disfraces satíricos, parodiando, por ejemplo, los ritos y autoridades eclesiásticos. Durante la fiesta de la Santa Cruz en mayo de 1794, el Alcalde indígena de Yanahuara y su diputado informaron que, mientras patrullaban, se encontraron con una multitud de personas disfrazadas, celebrando con música y danzas. La mayor parte de ella se dispersó, pero arrestaron a dos hombres —un sastre y un barbero— que estaban vestidos como un cardenal y un obispo, y tocaban una guitarra y una flauta. Llevaron a los infractores al cura local quien, enfurecido con esta burla de la Iglesia, gritó que eran «ladrones» y ordenó que se les azotase[17].

Sin embargo, cuarenta años más tarde, la Iglesia no había avanzado mucho en hacer que las celebraciones fuesen más solemnes. En su descripción de la procesión de Nuestra Señora de La Merced, Tristán se escandalizó al ver a «negros y zambos» danzando delante de ella: «Los cuarenta o cincuenta bailarines hacían gestos y contorsiones de una cínica desvergüenza y molestaban a las negras y a las muchachas de color formadas en fila dirigiéndoles toda clase de frases obscenas». Sin saberlo, se hizo eco de las palabras del difunto obispo Chaves, asemejando la fiesta a una de «las Bacanales y las Saturnales del paganismo»[18].

16. BNP doc. D11627 (1801), «Pastoral expedida por el Obispo Chaves de la Rosa, prohibiendo la celebración de . . . ceremonias reñidas con el rito cristiano». En la Ciudad de México borbona, se efectuaron esfuerzos similares por controlar las festividades religiosas, pero contando con la cooperación de las autoridades seculares. Véase Linda A. Curcio-Nagy, «Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City», en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French, eds., *Rituals of Rule, Rituals of Resistance* (Wilmington: Scholarly Resources, 1994), 27-46.
17. BNP doc. C4144 (1794), «Expediente de unos soldados que se vistieron de Obispo y Cardenal en la Festividad de la Santa Cruz». Para tales celebraciones satíricas en México, véase Irving A. Leonard, *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth-Century Persons, Places, and Practices* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959), en particular 117-29.
18. Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, 170. Véase también Sartiges, «Viaje a las repúblicas de América del Sur», 20.

Otro punto que durante largo tiempo había sido motivo de gran preocupación para la Iglesia en Arequipa era la forma como sus feligreses se vestían. Los obispos denunciaban las vestimentas indecentes, a las que veían como algo diseñado por el diablo «para vencer no solo a los Hombres Debiles por la habitualidad con que caen en materias de Pureza y Castidad, sino tambien a los cedros mas levantados en fortaleza y virtudes»[19]. Tanto las mujeres que vestían tales modas como los sastres que las cosían fueron amenazados con la excomunión. Sin embargo, no importaba qué dijeran las prohibiciones, ya que las mujeres parecían arreglárselas para hacer cambios pequeños pero inteligentes en sus ropas para mostrar un poquito más de piel o acentuar la forma de su cuerpo.

En más de una ocasión, el intento de imponer una mayor modestia resultó contraproducente. Por ejemplo, durante la temporada de Adviento de 1792, fray José Neves dio un encendido sermón en la Plaza de Armas, condenando las ropas femeninas provocativas y criticando los «aros» o miriñaques en particular. Neves aconsejó a los jóvenes que pasaran junto a una mujer así vestida que gritaran «Ave María», orden que afanosamente llevaron a extremos. El 11 de diciembre, Agustín Abril, Procurador General del cabildo, informó al intendente Álvarez que pandillas de muchachos de clase baja habían salido a las calles, donde arrancaban los «aros» de las faldas de las mujeres. Tal vez vieron en esto una oportunidad para tomar represalias con ellas, quienes llevaban a cabo los rituales públicos vergonzantes analizados en el capítulo anterior.

El Intendente emitió de inmediato una proclama que anunciaba que enviaría tropas a que patrullasen la ciudad y encarcelasen a todo aquel que sorprendieran arrancando las ropas a las mujeres. También envió una nota sobre el incidente al obispo Chaves, quien inició su propia investigación. Fray Neves explicó al Obispo que no había mencionado los aros por su nombre y sostuvo que los informes del motín eran exagerados. Insistió en que todo había comenzado la noche del sermón, cuando unas mujeres arrepentidas prendieron fuego a una pila de sus aros en la plaza. A la mañana siguiente, los muchachos comenzaron a arrastrar los aros restantes por las calles, gritando «mueran los aros» y atacando únicamente a mujeres «de la infima plebe».

Los «excesos» de la multitud rápidamente pasaron, pero quedó cierta incomodidad entre las autoridades civiles y religiosas. El Obispo se ofendió

19. BNP doc. C4185 (1739), carta pastoral del Obispo Juan Cavero de Toledo; véase también BNP doc. C4186 (1759), carta pastoral del obispo Juan Bravo de Rivero.

con la implicación de que la Iglesia tenía la culpa del incidente; uno de sus asistentes señaló «que si los Padres educasen bien a sus hijos no se hubieran [cometido] tan atroces desordenes». El Intendente aseguró a Chaves que jamás había querido acusarle de ser un irresponsable, pero también le advirtió que no subestimara la gravedad del asunto, insistiendo en que «los graves excesos de los muchachos no terminaron solo en la Pleve, sino que pasaron á personas de mucho viso»[20].

No hubo más reportes de estos motines por la vestimenta —lo cual indudablemente complació al Intendente y al cabildo—, pero tampoco se dio un cambio a modas más modestas. A pesar de todas las advertencias y admoniciones dadas desde los púlpitos, Chaves, al igual que sus predecesores, se sintió obligado, en 1801, a emitir una carta pastoral sobre la vestimenta apropiada. El Obispo se quejó de la indecencia de muchas ropas usadas en los templos, «que serian detestables en los theatros de Naciones civilizadas». Condenó, además, los grandes gastos y lujos que estaban llevando a las familias a la bancarrota. Por primera vez, criticó también a los hombres por llevar pantalones ajustados, lo que significaba «una feminacion opuesta a nuestro caracter nacional». A renglón seguido, detalló qué modas serían prohibidas e instruyó a las clases altas a que dieran un mejor ejemplo.

Sin embargo, al disminuir los castigos estrictos impartidos por sus predecesores, como la excomunión, Chaves parecía aceptar por lo menos una derrota parcial. Las reglas solo se aplicaban a la ropa usada en la misa y a quienes las transgredían se les pedía educadamente que dejaran el templo y se les negaba la comunión[21].

De todas las reformas, la que el obispo Chaves probablemente emprendió con más energía fue su cruzada contra la «inmoralidad» sexual. En sus informes y en su correspondencia, se lamentaba, a menudo, del elevado número de nacimientos ilegítimos, y el abandono consiguiente de muchos infantes[22]. No exageraba: más de la tercera parte de los niños en los libros de bautismo muestreados nació fuera del matrimonio, aunque muchos de sus padres muy probablemente vivían en uniones consensuales. En 1780 y 1790, se identificó a estas criaturas como «de padres no conocidos», pero, para

20. La relación de este incidente se encuentra en BNP doc. C4130 (1792), «Sobre graves escándalos a raíz del uso de vestidos indecorosos». Las minutas del cabildo se refieren a un caso similar en 1783; AMA, LAC 25 (6 de octubre de 1783).

21. BNP doc. D11728 (1801), «Pastoral del Obispo Chaves de La Rosa por la cual invoca a los fieles sencillez y recato en el uso de vestidos».

22. BNP doc. C4192 (1790) y doc. D11643 (1801), «Exposición elevada por el Obispo Chaves de La Rosa al Virrey».

1800, la nueva categoría explícita de «naturales» tal vez reflejaba una orden del Obispo[23].

Una forma como el Obispo hizo frente por lo menos a las consecuencias de este problema fue fundando una «casa de expósitos» donde los padres podían abandonar a infantes no deseados, y proteger, así, la honra de sus madres. Su mirada cayó sobre la Compañía, el convento jesuita expropiado por el Rey cuando la orden fue expulsada en 1767. La élite de la ciudad hacía varios años que intentaba conseguir aprobación para fundar una universidad en esa propiedad, pero el Obispo se movió rápidamente. Las puertas de la Compañía se abrieron en diciembre de 1788, apenas tres meses después del arribo de Chaves a Arequipa. En 1790, ella albergaba a cincuenta y seis niños; para 1804, un total de 1.431 infantes habían sido admitidos. Muchos de ellos también habían fallecido.

Chaves dedicó fondos considerables al orfanato, pero aun así no cubría el presupuesto de 6.000 pesos anuales. Se quejó de que la población local se rehusaba a respaldar el proyecto caritativo por «falta de luces», pero es más probable que su negativa a contribuir a la causa del Obispo se debiera a su resentimiento por haber perdido la oportunidad de contar con una universidad[24]. Sin embargo, las criaturas permanecieron en la Compañía pese a los problemas financieros, y el Obispo podía señalar con orgullo al orfanato como uno de sus mayores logros.

Si Chaves de la Rosa hizo frente a una de las consecuencias de la sexualidad extramarital, sus esfuerzos por atacar el problema de raíz no tenían ninguna esperanza de éxito. Con todo, su fracaso no se debió a falta de esfuerzo. En 1791, escribió para asegurar al Virrey que la población estaba en calma, a pesar de la aparición de algunos pasquines políticos, pero añadió: «Lo que si temo es que la Epidemia que se va aumentando de calenturas . . . sea castigo por los pecados publicos de concubinatos, y falta de administracion de Justicia»[25]. En otra carta al Virrey, de 1801, se quejó por-

23. Los libros de bautismo de la catedral y la parroquia indígena de Santa Marta para los años de 1780, 1790 y 1800, en el Archivo del Palacio Arzobispal, revelan tasas de ilegitimidad de 27 a 50 por ciento. Las tasas también eran elevadas en la Lima del siglo XVII; véase María Emma Mannarelli, *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVII* (Lima: Ediciones Flora Tristán, 1993).

24. Véase BNP doc. C4192; y doc. D11643, «Exposición elevada por el Obispo Chaves de la Rosa al Virrey»; y Gallagher, Imperial Reform, 119-29.

25. Carta fechada el 20 de junio de 1791 en BNP doc. C4002, «Correspondencia cursada por el Virrey al Obispo de Arequipa»; para otra referencia a pasquines véase AMA, LAC 25 (25 de abril de 1791).

que estas relaciones «ilícitas» comprendían a personas casadas y «visibles por sus circunstancias y empleos»[26].

El Obispo prefería no esperar a que Dios castigara tales pecados y, por lo tanto, pidió repetidas veces a las autoridades civiles que tomaran medidas contra los ofensores[27]. En 1791, por ejemplo, Chaves envió una nota al intendente Álvarez informándole que el tesorero de Moquegua, Apolinar de Carbonera, estaba viviendo escandalosamente con una mujer plebeya conocida como Tomasa «la Longaniza»[28]. El Intendente remitió la nota al doctrinero, indudablemente esperando que el asunto pudiese manejarse localmente. Cuando el Cura respondió pidiendo instrucciones, Álvarez ordenó una investigación privada.

Después de que nueve testigos reconocieran el asunto (aunque dijeron que no había habido ningún escándalo público), el Intendente ordenó a Carbonera que se presentara ante él. El subdelegado de Moquegua informó, varios meses más tarde, que el romance ya debía haber terminado, puesto que Tomasa había dejado la ciudad. Aun más, advertía que si el Intendente realmente deseaba que Carbonera se presentase a Arequipa, sería mejor enviar soldados a que lo escoltaran, pues ninguno de los que había en Moquegua estaba dispuesto a cumplir semejante orden. Al finalizar el mes, el Obispo escribió nuevamente al Intendente, quejándose de que Carbonera simplemente había enviado a su amante a una aldea vecina para evitar que la castigaran. Sin embargo, Álvarez no tomó más medidas.

Chaves tal vez se vio desalentado por la renuencia del Intendente a disciplinar a un oficial real, pero no renunció a sus esfuerzos. En 1800, el Obispo informó a Bartolomé María de Salamanca, el nuevo intendente, que Tomás Quintanilla, el cobrador de tributo de la aldea de Carumas, le era infiel a su esposa. Chaves solicitó que Quintanilla fuese retirado de la aldea para que, como obispo, pudiese atender a «los matrimonios que ha turbado y la demas ruina espiritual que ocaciona con su abandono»[29]. En este caso,

26. BNP doc. D11643 (1801).

27. El predecesor de Chaves intentó procesar a algunos pecadores en el tribunal eclesiástico y su giro a las cortes seculares podría estar indicando el fracaso de dicha estrategia. Véase AAA/Pen (2-V-1783), «Contra Corregidor Don Baltasar Sematnat por excesos escandalosos y concubinato público»; y (31-VIII-1784), «Sobre el escándalo de Catalina Nates con diversos sujetos».

28. AGN, Real Audiencia/Crim, Leg. 70, Cuad. 839 (1791), «Contra Don Apolinar de Carbonera y Peralta por ilícito comercio».

29. ARAR/Int/Crim (31-I-1800), «Contra Don Tomás Quintanilla por los excesos que se expresan, por su mujer Doña Melchora Torres».

el Obispo eligió un blanco mejor: los testigos dieron fe no solo del adulterio cometido por Quintanilla, sino también de los abusos generalizados que infligía a la población indígena[30]. Quintanilla fue arrestado en dos oportunidades, pero en cada ocasión fue liberado rápidamente bajo fianza. Aunque el caso fue remitido al Fiscal el 1 de marzo, no se le tuvo en cuenta sino en 1818, cuando se le archivó, en el supuesto de que el romance ya debía de haber terminado.

En 1803, Chaves volvió a la carga con una estrategia ligeramente distinta. Cuando informó a Salamanca de que Juan Bautista Villanueva, aduanero de Tambo, vivía en pecado con Juana Portugal, solicitó que *ella* fuese retirada del pueblo para que Villanueva regresase a su esposa. El Intendente insistió en que se la enviase a Arequipa, donde estuvo detenida en la Casa de Recogidas, a pesar de que el Alcalde de Tambo reclamó que el Obispo se había equivocado de mujer[31]. Juana solo fue absuelta cuando su madre presentó varios testigos, entre ellos el cura local de Tambo, que daban fe de su conducta correcta. En su sentencia, el Intendente decía temer que Villanueva siguiera haciendo sufrir a su esposa; no obstante, no hizo nada por castigar su comportamiento[32].

Chaves se hartó después de intentar infructuosamente, durante más de una década, que los tribunales tomaran acciones contra los ofensores sexuales. Se quejó al Virrey de que el Intendente no daba ninguna ayuda y que incluso se había rehusado a tomar «el arvitrio facil» de colocar a las amantes de los oficiales reales —unas simples plebeyas— en la Casa de Recogidas. «[L]os Alcaldes», agregó, «me han prestado socorros legales, respecto de personas miserables, pero no se atreben con los poderosos y relacionados»[33].

Esta acusación era indudablemente cierta. El alcalde Pío Tristán fue llamado a declarar cuando doña Rafaela Ure pidió el divorcio eclesiástico, porque su marido, don Santiago Rodrigues, tenía un romance con su herma-

30. ARAR/Int/Crim (15-II-1800), «Contra Don Tomás Quintanilla por amancebamiento en el Pueblo de Carumas».

31. Esta institución era aproximadamente un asilo para mujeres, pero con matices sumamente religiosos; algunas ingresaban voluntariamente por devoción o para escapar de maridos abusivos. Para un estudio exhaustivo, véase Nancy Elena van Deusen, «*Recogimiento* for Women and Girls in Colonial Lima: An Institutional and Cultural Practice» (tesis de Ph. D., University of Illinois en Urbana-Champaign, 1995); y van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

32. ARAR/Int/Crim (5-V-1803), «Causas seguidas a pedimento del Obispo Chaves de La Rosa contra Juana Portugal por crear un escándalo con Don Juan Bautista Villanueva».

33. BNP doc. D11643.

na. Reconoció haber sabido del asunto, pero no tomó ninguna medida en ese entonces «por el estado del primero [Rodrigues] y hasta adquirir maiores conocimientos y remediarlo sin escandalo»[34]. Para la élite, lo que traía la deshonra era el escándalo público y no los pecadillos privados.

En cuanto a las «personas miserables», Chaves tal vez se refería al proyecto que el alcalde Mariano de Bustamante tuvo en 1797 de «salir a rondar la ciudad, diariamente por las Noches, a fin de cortar en algun modo los muchos amancebamientos reconocidos entre la Pleve»[35]. Como no se había asignado fondo alguno, a Bustamante se le ocurrió un plan para pagar el salario de los diputados con las multas cobradas a quienes delinquían. La mayoría de las parejas aprehendidas, si no todas, probablemente vivía en matrimonios consuetudinarios; varias eran ofensoras repitentes (con la misma persona) y Bustamante se refirió a una pareja «notoria» que tenía numerosos hijos, fruto de su larga relación.

Se les cobraron entre dos y seis pesos, dependiendo de sus medios: un monto sustancial, considerando que un jornalero apenas ganaba medio peso al día en proyectos de construcción. Asimismo, algunos fueron encarcelados y Bustamante informó que seis parejas habían sido enjuiciadas. El proyecto arrojó unas bonitas ganancias; después de restar los salarios y otros gastos, el Alcalde tenía casi cien pesos de sobra, los que usó para las reparaciones de la fuente pública. Con todo, Bustamante suspendió la unidad del vicio después de apenas tres meses. Se lamentó de no poder pagar a los diputados, porque demasiados hombres se rehusaban a pagar la multa, aduciendo su fuero como soldados. Es más probable que el proyecto se haya vuelto extremadamente impopular entre la «ínfima plebe», buena parte de la cual convivía fuera del matrimonio.

La acusación hecha por Chaves de la poca cooperación que recibía de las autoridades civiles para llevar a cabo sus reformas es indudablemente verdadera. Sin embargo, esta inacción no debe sorprender en modo alguno, puesto que muchos en las clases dominantes de la región estaban implicados en el mismo tipo de comportamiento que el Obispo intentaba erradicar. No les gustaba que se les sermoneara sobre el gasto excesivo en las galas, cuando ser visto en público con las últimas y más lujosas modas realzaba su

34. Véase AAA/Pen (7-VII-1808), «Doña Rafaela Ure pide divorcio de su esposo Don Santiago Rodrigues».

35. AMA, LEXP 1 (11 de enero de 1797), folio 272. De hecho, solo el adulterio —y no el concubinato— estaba prohibido por la ley hispana. Véase Alamiro de Ávila Martel, *Esquema del derecho penal indiano* (Santiago, Chile: Seminario de Derecho Público de la Escuela de Ciencias Jurídicas y Sociales de Santiago, 1941), 101.

estatus social y su honor. No veían nada malo en que los varones tuvieran una aventura con mujeres de clase baja, siempre y cuando no causaran un escándalo público. Aunque nadie habría defendido la blasfemia, sí gozaban con la diversión secular que acompañaba a las fiestas religiosas. Es más, los miembros del cabildo se enfurecieron de que su propia procesión hubiese sido cancelada simplemente por no haber solicitado licencia al Obispo[36]. Y, por último, si bien pueden haber menospreciado los «excesos» de la plebe, no consideraban que un poco de vino, mujeres y música fuese una amenaza al orden social. Por el contrario, era más probable que temieran las consecuencias de la respuesta si tales comportamientos se prohibían.

De hecho, los integrantes del cabildo y otros notables locales estaban resentidos con el obispo Chaves, a quien veían como alguien venido de fuera para imponer cambios no deseados, al igual que los oficiales reales enviados para que implementaran las reformas borbónicas. Se enfurecieron cuando frustró sus intentos de abrir una universidad local y, más bien, gastó el dinero en unos miserables huérfanos. En 1794, el Procurador General de la ciudad se quejó al Rey de que los derechos cobrados por los curas por los servicios religiosos eran arbitrarios; consiguió una decisión favorable y el Obispo se vio obligado a fijar nuevas tasas[37].

Aunque también representaban al poder central, los intendentes tuvieron choques con el Obispo en torno a su derecho de patronazgo, esto es, a supervisar el nombramiento de sacerdotes y otros funcionarios eclesiásticos. El obispo Chaves ni siquiera tenía el respaldo de su propio cabildo catedralicio; apenas un par de años después de su arribo, se quejó de que este se oponía a sus reformas y esparcía chismes sobre él. Ya de por sí irritados con las nuevas reglas de que las dos terceras partes del cabildo debían estar conformadas por peninsulares, sus integrantes criollos se resintieron por la afirmación del Obispo de que su seminario era inadecuado[38].

Estos conflictos ocurridos en Arequipa reflejaban el debilitamiento general del poder de la Iglesia en la América hispana durante el siglo XVIII[39]. En el nivel local, el intendente Álvarez, el municipio y el cabildo eclesiástico unieron fuerzas en una campaña para expulsar al obispo Chaves. El Virrey

36. AMA, LEXP 1 (28 de mayo de 1791).
37. BNP doc. C4602 (1799), «Real Cédula y aranceles formados en su razón».
38. Gallagher, «Imperial Reform», 60-76, 119-50, 173-75, 206-26; y Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 224-26.
39. Josep M. Barnadas, «The Catholic Church in Colonial Spanish America», en Leslie Bethell, ed., *The Cambridge History of Latin America*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 536-40. Para Arequipa, véase Brown, *Bourbons and Brandy*, 127-46.

simpatizaba con este último, pero simplemente le aconsejó que fuera paciente y que ignorara las calumnias[40]. En 1805, el Obispo, cansado de pelear, presentó su renuncia al cargo. Para 1810, cuando llegó su sucesor, Luis Gonzaga de La Encina, la crisis de la Independencia estaba en marcha y este concentró sus esfuerzos en oponerse a la insurgencia antes que a la inmoralidad.

Chaves podía ver ciertas reformas institucionales con satisfacción, como el orfanato y el seminario, pero no tuvo ningún éxito perceptible en cambiar la moral o el comportamiento de su rebaño. Los funcionarios locales y los vecinos prominentes podían reclamar parte del crédito por la derrota de Chaves, pero las clases populares también decidieron simplemente ignorar sus admoniciones y seguir viviendo como les venía en gana. Es imposible saber exactamente qué pensaban de él y de sus reformas. Los plebeyos probablemente se consideraban a sí mismos más o menos buenos católicos; ciertamente asistían a misa, en particular en los días de guardar[41].

Lo más probable es que sencillamente no hayan compartido las definiciones de pecado del Obispo. Si uno no podía costearse el servicio matrimonial, simplemente establecía una familia y vivía «como si estuviese casado». Uno probablemente poseía solamente unas cuantas mudas de ropa, por lo cual se ignoraban las admoniciones del Obispo con respecto a la vestimenta indecente. Y se celebraban las fiestas religiosas tal como uno las había aprendido en su comunidad. Lo que era «ignorancia y superstición» para el Obispo era tradicional para la mayoría de los plebeyos.

Policía colonial

Aunque los obispos de Arequipa no podían contar con que sus colegas en el gobierno les asistieran en vigilar la moral de su grey, ciertamente era de interés de estos últimos conservar la ley y el orden. Las autoridades civiles tal vez ignoraban una inofensiva jarana entre la plebe, pero no podían permitir que los robos y la violencia se desbocaran. Sería de esperar que las preocupaciones por el control social hubiesen sido particularmente altas en el tardío período colonial. Además de los levantamientos rurales indígenas del siglo XVIII —que alcanzaron su punto máximo con la extensa rebelión liderada

40. BNP doc. C4192 (1790).
41. Los testimonios en las causas criminales incluyen numerosas referencias sobre asistir a misa; véase también Antonine Tibesar, «The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II», *The Americas* 26, no. 4 (1970): 359-60.

por Túpac Amaru en 1780 y 1781—, en las primeras décadas del siglo XIX, varias ciudades andinas fueron remecidas por insurrecciones que aparentemente tenían como objetivo la independencia política[42].

La élite arequipeña vio motines y saqueos durante la revuelta fiscal de 1780 y la ciudad fue ocupada en 1814 por tropas del Cuzco que respaldaban la rebelión en dicha ciudad. Con todo, hay pocos indicios de que ella haya estado preocupada por una amenaza desde abajo. En efecto, los vecinos prominentes —que, a su vez, probablemente estuvieron involucrados en la revuelta de 1780— defendían la lealtad de la población de la ciudad. En una carta al Virrey, un funcionario municipal culpaba del levantamiento a las clases inferiores, y sobre todo a los indígenas, pero señalaba su arrepentida participación en las expediciones contra los seguidores de Túpac Amaru: «Miren alli borradas con lagrimas y sangre las ligeresas de una ignorante Plebe, que supo dexarse sedusir»[43]. Es más, cuando el virrey José Abascal envió, en 1807, una orden urgente para que se detuvieran a los vagos, el intendente Salamanca aparentemente no compartió su preocupación. Mientras que otros intendentes respondían que tomarían medidas inmediatas, Salamanca respondió con numerosas interrogantes sobre la conveniencia de la orden[44].

Esta falta de preocupación por el desorden entre las autoridades de la ciudad se refleja en su aproximación ad hoc a hacer cumplir la ley. Ciudades más grandes como Lima y Ciudad de México crearon fuerzas policiales en el tardío siglo XVIII en respuesta a la creciente preocupación por el crimen[45]. Aunque el cabildo arequipeño tenía un comisionado de policía, no hay ningún indicio de que este haya tenido a su disposición una fuerza regular, y su responsabilidad primaria era asegurarse de que las calles de la ciudad se mantuvieran en buena condición y que se las limpiara para las ocasiones

42. Para una introducción a las rebeliones tardo-coloniales en Perú, véase Stern, *Resistance, Rebellion and Consciousness*; y O'Phelan Godoy, *Rebellions and Revolts*.
43. AMA, LCED 6 (22 de agosto de 1782), folios 192-95, «Representación del Síndico Procurador General».
44. BNP doc. D5914 (1807), «Orden . . . circulada a todas las intendencias para la aprehensión de vagos y malhechores».
45. Aunque tomó cierto tiempo para que la policía fuera efectiva. Véase Flores Galindo, *Aristocracia y plebe*; Michael C. Scardaville, «Crime and the Urban Poor: Mexico City in the Late Colonial Period» (tesis de Ph. D., University of Florida, 1977); y Gabriel James Haslip, «Crime and the Administration of Justice in Colonial Mexico City, 1696-1810» (tesis de Ph. D., Columbia University, 1980).

especiales[46]. También se nombraba a comisarios de barrio, cuyas obligaciones incluían la supervisión de la limpieza y las reparaciones, intervenir en las disputas entre vecinos, hacer cumplir el uso de pesos y medidas estándares en los negocios locales, conservar la calma de noche y mantener un registro de todos los que vivían en el barrio o lo visitaban[47].

Sin embargo, hay pocas evidencias de que hayan cumplido todas estas regulaciones. La mayoría de los delincuentes aprehendidos probablemente tenía un «comparendo» ante un juez de paz local. Quienes cometían ofensas más serias eran juzgados ante el alcalde de la ciudad o el intendente, pero no había ningún sistema judicial independiente establecido para manejar los litigios criminales[48].

La falta de una fuerza policial institucionalizada se hizo evidente en una petición hecha en 1794 por los alcaldes de Arequipa al intendente Álvarez y Jiménez, en la cual se lamentaban así: «Todo el infatigable zelo de V. S. por ver esta Ciudad en lo pocible purgada, y libre de los mal entretenidos, vagos, y perjudiciales; y todos nuestros anelos por la mayor honra de dios, buen servicio del Soverano, y cumplimiento de nuestros deveres, se ven dolorosamente frustrados»[49]. Explicaban que, como los derechos de la cárcel rendían tan pocos ingresos, no había suficiente dinero para pagar oficiales que sirvieran en las patrullas. Los alcaldes pedían al Intendente que creara una fuerza de cuatro «ministros» con un salario anual de 50 pesos cada uno, a ser pagados con fondos municipales. Al sustentar este pedido, el cabildo sostenía que «la infima plebe es casi incontenible en sus exesos sin este auxilio»[50].

El Intendente, creyendo no contar con la autoridad para tomar semejante decisión, remitió el pedido a la real audiencia de Lima, la cual se tomó diez años para dar su dictamen. Cuando los oidores anunciaron su aprobación en marzo de 1805, ella fue provisional; si el Rey no ratificaba su decisión, el cabildo de Arequipa tendría que reembolsar todo el dinero gastado

46. AMA, LPA 3 (21 de mayo de 1792).
47. AMA, LAC 25, folios 24-25.
48. Para una introducción al sistema colonial de justicia criminal, véase H. H. A. Cooper, «A Short History of Peruvian Criminal Procedure and Institutions», *Revista de Derecho y Ciencias Políticas* 32 (1968): 215-67; Colin MacLachlan, *Criminal Justice in Eighteenth-Century Mexico: A Study of the Tribunal of the Acordada* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1974); y Haslip, «Crime and the Administration of Justice».
49. BNP doc. CI196 (1794), «Expediente promovido por los alcaldes sobre que se establezcan esbirros para las rondas de la ciudad».
50. *Ibíd.*

en las patrullas. El cabildo apeló esta condición, pero ella no fue levantada sino en 1808. Aunque la petición reflejaba la preocupación de las autoridades locales por la conservación del orden público, su disposición a esperar catorce años para crear la fuerza policial revela que hacer cumplir la ley no era su primera prioridad.

Por lo tanto, aunque es posible que haya habido unas regulaciones estrictas, su cumplimiento frecuentemente era laxo. Por ejemplo, las autoridades, a menudo, se hacían los desentendidos cuando se trataba de apostar. En un extenso caso, una mujer acusó a sus vecinos de daños personales e invasión de la privacidad; el origen del problema, decía, era el funcionamiento de las mesas de apuestas, que atraían una mala calidad de personas. Ella se había quejado al Intendente el año anterior, pero sus órdenes de que se suspendieran los juegos habían sido ignoradas. El comisario de barrio respaldó sus afirmaciones, declarando que se trataba de una casa de juego bien conocida, en la cual los juegos podían durar hasta bien entrada la noche pese a las advertencias de los jueces, el alcalde y el anterior intendente. El acusado no negó que en su casa se apostase, pero insistió en que únicamente permitía juegos de cartas con apuestas no muy grandes y entre «personas de juicio, y honor, y distincion».

«En esta Ciudad», añadía audazmente, «en todos los lugares de recreo se han jugado, y se juegan, y V. S., ni los Señores antecesores de V. S., los han prohivido»[51]. Un año y medio después de que se presentaran los cargos, el Intendente ordenó que la casa en cuestión cerrase a las ocho todas las noches y prohibió todo juego de azar. Sin embargo, dado el historial del cumplimiento de las leyes, es probable que las apuestas hayan continuado y que los vecinos simplemente hayan tenido que soportar todo ruido o inconveniente[52].

Las apuestas eran un pasatiempo popular en todas las clases y las autoridades indudablemente hesitaban en enjuiciar a sus pares. Sin embargo, el historial también es irregular incluso en la persecución de plebeyos por robo. En las fuentes, hay poco sobre los robos menores; estos muy probablemente eran tratados en el nivel vecinal y castigados con la restitución de los bienes y/o unos cuantos días en la cárcel. Con todo, de los doce casos de

51. ARAR/Int/Crim (14-XI-1806), «Contra Ignacio Canano y su mujer Teresa Gonzales por desórdenes de malversación en su casa».

52. Para un caso similar que únicamente tuvo como resultado una simple advertencia para que cesara, véase ARAR/Int/Crim (22-VI-1815), «Doña María Josefa de Silva y Zaconeta contra Don Atanacio Trujillo por injurias».

hurto que sí llegaron a un juicio entre 1784 y 1824, apenas cuatro de ellos alcanzaron la etapa de la sentencia. Una razón para los juicios inconclusos era el lento ritmo de la justicia: varios juicios por robo duraron años, mientras que los abogados y jueces atendían causas civiles de mayor prioridad y más lucrativas. Para el momento en que estos casos llegaban a la sentencia —si alguna vez lo hicieron—, el castigo, a menudo, era menor que el tiempo que el acusado ya había pasado detenido. Los criminales, en su mayor parte, no eran el blanco de una condena vengativa y los indultos para conmemorar las festividades no eran raros[53]. Aunque los códigos penales incluían duras penas tales como la mutilación, en la práctica eran raras las veces en que se las aplicaba, en especial para el siglo XVIII. Las cárceles debían servir únicamente para un arresto temporal y para seguridad, no como castigo, aunque los acusados eran, a menudo, sentenciados al tiempo que ya habían servido durante el juicio[54].

Entonces, en el tardío período colonial, los reos sufrían tanto con el descuido como con el cumplimiento real de la sentencia. Aunque algunos prisioneros languidecían en la cárcel —o hasta fallecían—, otros habían sido liberados bajo fianza o habían huido mucho antes de que sus juicios terminaran o fueran abandonados[55]. La ineficiencia probablemente era la causa principal de las frecuentes fugas en Arequipa, pero sería difícil sostener que la seguridad tenía una gran prioridad en el tardío período colonial. En 1789, por ejemplo, una persona acusada de asesinato salió por la puerta delantera de la prisión; el carcelero admitió haber invitado al prisionero a su fiesta de cumpleaños y haberle permitido salir, creyéndole que su oferta de ir a buscar músicos era sincera[56].

La seguridad era aun más laxa en vísperas de la Independencia. Cuando tres prisioneros huyeron en 1821, una investigación descubrió que sus grilletes y las puertas de sus celdas eran defectuosos. El carcelero insistió en que había intentado hacer que el diputado de cárceles del cabildo los reparara, pero este último únicamente bromeó «que los presos no eran pajaritos

53. Véase ARAR/Int/Crim (4-X-1800), «Contra Matías Alpaca y otros por robos»; (24-XI-1803), «Contra Gregorio Ramos por la muerte de José Fuentes»; y AMA, LAC 26 (1 de agosto de 1808).

54. Para tendencias similares en Chile, véase Ávila Martel, *Esquema*, 39-43.

55. Para las discusiones del problema en el cabildo, véase AMA, LPA 1 (23 de febrero de 1780 y 14 de junio de 1782); y LEXP 1 (22 de septiembre de 1803).

56. ARAR/Int/Crim (15-VII-1789), «Sobre la fuga de Ignacio Zegarra».

para bolar por unas paredes tan altas» y sostuvo que la Constitución española (reestablecida en 1820) había puesto fin a las prisiones[57].

Los temores republicanos al crimen

Aunque en 1820 el diputado de las cárceles podía conmoverse tanto «que aun se ponia a llorar con los presos, y queria darles hasta la camisa»[58], una década más tarde sería difícil encontrar semejante actitud benévola para con los criminales. Un año después de la Independencia, los avisos en el diario oficial local —un nuevo foro para la opinión pública— manifestaban una creciente preocupación por los servicios policiales: «Arequipa, que presenta las mas bellas proporciones para ser una ciudad hermosa y limpia cual ninguna, la vemos sin embargo convertida en un muladar: sin alumbrado de noche, causando al abrigo de la oscuridad, robos, muertes y otros desordenes»[59]. Para fines de la década, los ciudadanos, autoridades municipales, funcionarios judiciales y prefectos manifestaban sus temores por el alza de la criminalidad.

El número de causas criminales se incrementó dramáticamente entre el tardío período colonial y la República (véanse el gráfico 4.1 y el cuadro 4.1). En las últimas cuatro décadas del Virreinato, solo hubo 184 casos reportados; en los primeros treinta años posteriores a la Independencia, hubo 1.021 causas criminales[60]. Como mostramos abajo, el número de causas comenzó a subir ligeramente en las últimas décadas del dominio hispano. Los que comenzaron a subir fueron en especial los juicios por injurias y las disputas con las autoridades, lo que tal vez refleja un cuestionamiento inicial de la legitimidad de las normas coloniales. Sin embargo, después de la Independencia, el número de delitos juzgados subió rápidamente; el incremento en crímenes violentos es particularmente notable (véanse las categorías de «heridas» y «homicidio» en el cuadro 4.2).

57. ARAR/Int/Crim (18-I-1821), «Causa seguida para la aprehensión de Romualdo Quispe profugado de la cárcel».

58. Ibíd. Para un ejemplo anterior, véase ARAR/Int/Ped (28-VII-1790), «Informe de Juan de Dios López de Castillo».

59. «Aviso» en *El Republicano*, 7 de enero de 1826. Véase también «Policía», *El Republicano*, 11 de marzo de 1826, 74.

60. Para el período colonial, 1784 a 1824, estos expedientes están archivados en «Intendencia: Causas Criminales». No conté los casos entre 1780 y 1783 porque eran muy pocos y caían bajo el antiguo sistema del corregimiento. Para el período republicano, 1825 a 1854, los juicios están en «Corte Superior de Justicia: Causas Criminales». Dejé en el archivo los índices que preparé de muchos legajos, para que los consulten futuros investigadores.

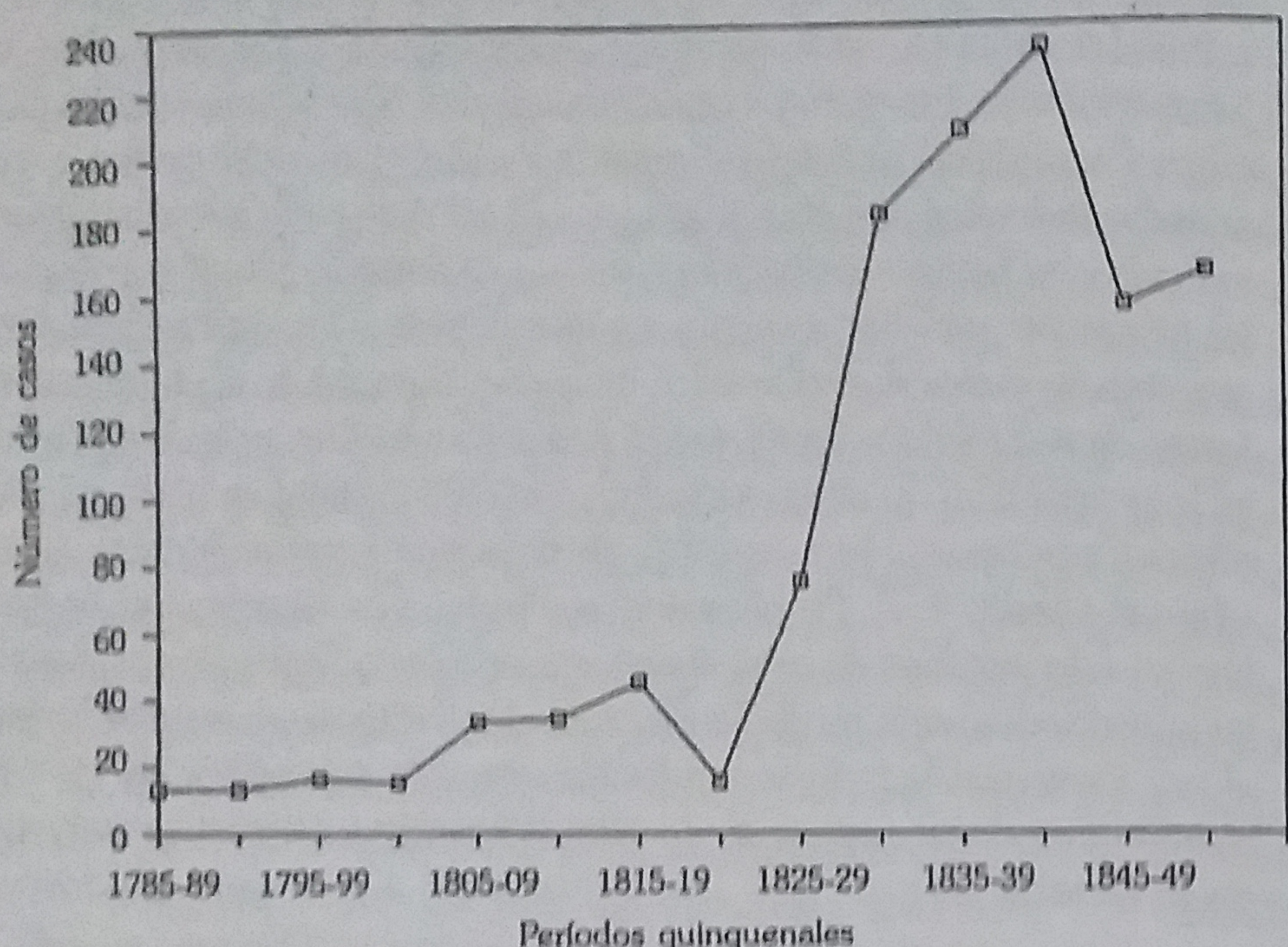
Varios factores podrían explicar este brote de causas criminales, un incremento de doce veces tan solo en la primera década después de la Independencia. En primer lugar, unas fuentes menos confiables para el período colonial podrían tal vez hacer que se subestimen los crímenes. Después de la Independencia, los casos se habrían conservado mejor, en particular debido a que los poderes judiciales fueron consolidados en la corte superior, que revisaba todos los que eran juzgados por los jueces de primera instancia. Sin embargo, un factor más significativo —relacionado con el anterior— es que los tribunales republicanos perseguían delitos a los que no se les prestaba atención en el sistema colonial, o bien eran tratados en audiencias orales por jueces de paz locales. Este cambio en las prioridades es igualmente evidente en la proporción de casos juzgados a iniciativa del juez o fiscal (causas «de oficio»), por oposición a aquellos abiertos por la parte afectada («de parte»; véase el cuadro 4.3). En el período colonial, por ejemplo, las personas que habían sido víctimas de robo eran responsables no solo de reportar el delito a las autoridades, sino también de presentar testigos y de acusar formalmente al reo. Después de la Independencia, era más probable que los tribunales asumieran todos los aspectos de la investigación y acusación una vez denunciado un robo.

Cuadro 4.1 Total de casos criminales por categorías

Años	Personal	Propiedad	Estado	Otros	Total
1785-1789	11 (84,6%)	1 (7,7%)	1(7,7%)	0 (0,0%)	13
1790-1794	9 (69,2%)	2 (15,4%)	2 (15,4%)	0 (0,0%)	13
1795-1799	8 (50,0%)	5 (31,3%)	2 (12,5%)	1 (6,3%)	16
1800-1804	9 (60,0%)	5 (33,3%)	1 (6,7%)	0 (0,0%)	15
1805-1809	18 (54,5%)	6 (18,2%)	8 (24,2%)	1 (3,0%)	33
1810-1814	26 (76,5%)	1 (2,9%)	7 (20,6%)	0 (0,0%)	34
1815-1819	34 (75,6%)	6 (13,3%)	5 (11,1%)	0 (0,0%)	45
1820-1824	7 (46,7%)	1 (6,7%)	7 (46,7%)	0 (0,0%)	15
1825-1829	40 (53,3%)	17 (22,2%)	15 (20,0%)	3 (4,0%)	75
1830-1834	101 (55,2%)	43 (23,5%)	35 (19,1%)	4 (2,2%)	183
1835-1839	129 (62,0%)	36 (17,3%)	37 (17,8%)	6 (2,9%)	208
1840-1844	127 (54,5%)	72 (30,9%)	32 (13,7%)	2 (0,9%)	233
1845-1849	89 (57,1%)	39 (25,0%)	21 (13,5%)	7 (4,5%)	156
1850-1854	113 (68,1%)	31 (18,7%)	20 (12,0%)	2 (1,2%)	166

Fuente: ARAR, Int/Crim (1784-1824) y CS/Crim (1825-1854)

Gráfico 4.1 Total de casos de criminales (valle de Arequipa)



Cuadro 4.2 Casos de crímenes personales por categorías

Años	Injurias	Heridas	Sexual	Homicidio	Total
1785-1789	11 (100,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	11
1790-1794	8 (88,9%)	0 (0,0%)	1 (11,1%)	0 (0,0%)	9
1795-1799	8 (100,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	8
1800-1804	8 (88,9%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	1 (11,1%)	9
1805-1809	15 (83,3%)	0 (0,0%)	2 (11,1%)	1 (5,6%)	18
1810-1814	16 (61,5%)	6 (23,1%)	2 (7,7%)	2 (7,7%)	26
1815-1819	30 (88,2%)	1 (2,9%)	2 (5,9%)	1 (2,9%)	34
1820-1824	6 (85,7%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	1 (14,3%)	7
1825-1829	16 (40,0%)	9 (22,5%)	5 (12,5%)	10 (25,0%)	40
1830-1834	14 (13,9%)	33 (32,7%)	6 (5,9%)	48 (47,5%)	101
1835-1839	46 (35,7%)	45 (34,9%)	5 (3,9%)	33 (25,6%)	129
1840-1844	20 (15,7%)	41 (32,3%)	9 (7,1%)	57 (44,9%)	127
1845-1849	27 (30,3%)	30 (33,7%)	9 (10,1%)	23 (25,8%)	89
1850-1854	28 (24,8%)	40 (35,4%)	5 (4,4%)	40 (35,4%)	113

Fuente: ARAR, Int/Crim (1784-1824) y CS/Crim (1825-1854)

Es más, el crimen juzgado con mayor frecuencia en el período colonial era también aquel seguido casi exclusivamente de parte: «injurias». Conforme a la ley hispana, estas podían ser o bien verbales («de palabra») —insultos a la honra o la reputación— o físicas («de hecho»), esto es, causando daños corporales[61]. Los jueces coloniales estaban prohibidos de abrir causas de oficio por injurias verbales y, en Arequipa, rara vez se juzgó a alguien por injurias físicas. Sin embargo, después de la Independencia, los tribunales persiguieron cada vez más los casos de injurias de hecho —quisiese la parte afectada presentar cargos o no— en una nueva categoría criminal a la que llamaron «heridas».

Por último, podría argumentarse que las autoridades estaban respondiendo a un incremento real en la tasa de criminalidad. De un total de seis casos de asesinato entre 1785 y 1824, la cifra saltó a diez en apenas los primeros cinco años después de la Independencia, y a cuarenta y ocho entre 1830 y 1834. Aunque algunos asesinatos en el campo tal vez pasaban inadvertidos, resulta difícil creer que los que ocurrieron en la ciudad no hayan llegado a oídos de las autoridades coloniales[62]. El incremento sigue siendo dramático, incluso si algunos casos coloniales simplemente se perdieron.

Es más, entre los contemporáneos, hubo una sensación de que el crimen sí estaba subiendo, sobre todo entre 1825 y 1834. Como era más probable que la población más acomodada de la ciudad fuera víctima de hurtos, sus preocupaciones giraban en torno de los problemas del asalto y robo. En 1829, por ejemplo, un comerciante francés fue acusado de haber disparado y dado muerte a un español pobre y borracho; él sostuvo que el hombre había intentado irrumpir en su casa y presentó testigos que dieron fe de que había una ola reciente de robos. «[S]e halla atemorisada la ciudad», dijo otro comerciante francés, «por la multitud de ladrones, que atacaban las casas de estrangeros, y particulares»[63]. Al preguntárseles por qué portaban armas prohibidas por ley, los testigos en otros juicios sostuvieron necesitarlas de noche para protegerse de asaltos[64].

61. Véase Ávila Martel, *Esquema*, 83-86.

62. Los estudios comparativos de la criminalidad muestran que el homicidio es el indicador más confiable de la incidencia «real» del crimen; véase Taylor, *Drinking, Homicide, and Rebellion*, 73-77.

63. ARAR/CS/Crim (22-VI-1829), «Don Santiago LeBris contra Miguel Linares por haber forzado una reja». Véase también AHMP (CEHMP), Leg. 26, Núm. 99, carta del prefecto Juan Francisco Reyes al Ministro de Guerra, 5 de julio de 1829.

64. ARAR/Pref (20-II-1828), «Contra Don Mariano Arróspide y Don José López por puñaladas a Marselo Arayco»; y ARAR/CS/Crim (17-IV-1833), «Contra Mateo Chávez por el homicidio de Manuel Pacheco».

Cuadro 4.3 Casos criminales por tipo de proceso

Años	De parte	De oficio	Total
1785-1789	12 (92,3%)	1 (7,7%)	13
1790-1794	13 (100,0%)	0 (0,0%)	13
1795-1799	13 (81,3%)	3 (18,8%)	16
1800-1804	12 (80,0%)	3 (20,0%)	15
1805-1809	25 (75,8%)	8 (24,2%)	33
1810-1814	22 (64,7%)	12 (35,3%)	34
1815-1819	39 (86,7%)	6 (13,3%)	45
1820-1824	10 (66,7%)	5 (33,3%)	15
1825-1829	35 (46,7%)	40 (53,3%)	75
1830-1834	31 (16,9%)	152 (83,1%)	183
1835-1839	73 (35,1%)	135 (64,9%)	208
1840-1844	52 (22,3%)	181 (77,7%)	233
1845-1849	53 (34,0%)	103 (66,0%)	156
1850-1854	56 (33,7%)	110 (66,3%)	166

Fuente: ARAR, Int/Crim (1784-1824) y CS/Crim (1825-1854)

Aunque es probable que el número de crímenes cometidos en Arequipa haya subido realmente después de la Emancipación, resulta difícil precisar su causa. Las perturbaciones en la economía provocadas por las guerras de Independencia tal vez hicieron que algunos plebeyos empobrecidos robaran como forma de mantenerse a sí mismos. Además, una proporción creciente de quienes cometían crímenes violentos empleaba cuchillos antes que cachiporras, piedras o herramientas, lo cual tal vez esté indicando una mayor disponibilidad de tales armas gracias a las importaciones o a la guerra. Sin embargo, la mayoría de los asaltos y asesinatos no fue premeditada, lo que hace que sea difícil determinar los motivos. Es posible que el caos político y la crisis económica de este período hayan producido un estrés en las relaciones personales que podía estallar en violencia.

Por último, es posible que los temores de la élite en torno del crimen se hayan intensificado por su preocupación por la inestabilidad política. Las autoridades locales de la nueva República se veían ante una crisis de legitimidad, incluso en ausencia de una oposición organizada y armada.

La institucionalización de los tribunales

Resulta difícil determinar cuánto del incremento en los casos criminales ocurridos después de la Independencia se debe a una mejor preservación de las fuentes, cuánto a una mejor vigilancia de parte de las autoridades y cuánto a un alza en la tasa efectiva de criminalidad. Sin embargo, no puede negarse que, para las autoridades de la nueva República, el problema del desorden cobró una importancia que sobrepasaba notablemente las preocupaciones de las décadas finales del período colonial.

Una de las primeras respuestas al problema de la criminalidad en Arequipa fue aprovechar plenamente un sistema de justicia criminal cada vez más organizado y eficiente. Durante el período virreinal, las funciones políticas y jurídicas estuvieron combinadas en los mismos funcionarios. Los alcaldes atendían los casos en el nivel local, el intendente —asistido por un asesor legal— era el juez supremo del departamento, y la real audiencia tenía la autoridad final en las apelaciones y supervisiones. Además, los miembros de diversas corporaciones, tales como la Iglesia, los militares o los gremios de mercaderes, gozaban de un fuero especial, esto es, el derecho a ser juzgados en sus propios tribunales. Además de las evidentes posibilidades de corrupción, esta combinación de poderes retardaba considerablemente el ritmo de la justicia[65].

La forma de gobierno republicana establecida después de la Independencia peruana requería la separación de poderes entre las ramas ejecutiva, legislativa y judicial[66]. Aunque las disputas menores entre vecinos podían seguir siendo vistas por los jueces de paz locales, los juicios de crímenes serios (así como los litigios civiles) se llevaban a cabo con jueces nombrados de primera instancia. Las sentencias, se las apelara o no, eran revisadas en la segunda y tercera instancias por las cortes superiores regionales, y en la instancia final por la corte suprema, situada en Lima.

La corte superior de Arequipa fue establecida por ley el 1 de febrero de 1825, con jurisdicción sobre los departamentos de Arequipa, Tacna, Tarapacá, Moquegua y Puno[67]. En un año, las presiones locales lograron incrementar el

65. Cooper, «A Short History», 226-38.
66. *Ibíd.*, 241-42; y Rubén A. Bustamante Ugarte, *La corte superior de justicia de Arequipa, 1825-1925* (Arequipa: Tipografía Córdova, 1925), 17.
67. Bustamante Ugarte, *La corte superior*, 25-27.

número de vocales de cuatro a seis, además del presidente y el fiscal[68]. Los juzgados experimentaron menos variación de personal durante los cambios de gobierno que otras ramas del Estado, y dicha estabilidad contribuyó a su posición central en la cultura política local.

Las nuevas cortes de Arequipa evidentemente manejaban más casos que los tribunales del período colonial; además, una parte cada vez más grande de los casos era seguida por el Estado (de oficio). Pese a su mayor carga, los juicios por lo general se hicieron más rápidos con el nuevo sistema; por ejemplo, mientras que los casos de robo, a menudo, tomaban varios años durante el período colonial, después de la Independencia fue algo raro que estos durasen más de unos cuantos meses. Para 1829, los juzgados sentían los efectos de la creciente tasa de criminalidad no solo en el incremento en la carga de casos, sino porque uno de los jueces fue víctima de un asalto[69]. A medida que el trabajo se apilaba en los juzgados de primera instancia, los vocales de la corte superior temían que los crímenes quedaran sin castigo:

> «Ocupados con el inmenso despacho de los asuntos civiles descuidan por lo general consagrar a los criminales toda la atencion que demanda el bien de la sociedad, y despues de largas demoras no es raro que los delincuentes encuentren medios de fugar y eludir asi el rigor de las Leyes. Debe atribuirse a esa causa el incremento que ha tomado la criminalidad de este pueblo, donde los robos, que en otro tiempo eran muy raros, se han echo demasiado comunes»[70].

Su pedido de un tercer juez de primera instancia que se ocupara únicamente de casos criminales fue aprobado por el gobierno central el 8 de octubre de 1830[71].

68. *Ibíd.*, 57. En la legislación española, el fiscal debía supervisar los procedimientos a nombre del rey, con el fin de asegurar el cumplimiento de la ley y proteger los intereses financieros del monarca. Gradualmente asumió un papel más activo y, en la República, se le encargó que protegiera el interés público. Aunque las Constituciones también pedían el establecimiento de un sistema de jurado, este no fue implementado durante el siglo XIX. Véase Cooper, «A Short History», 233-61.

69. AGN, Corte Superior de Justicia, Leg. 4 (19 de febrero de 1829).

70. *Ibíd.* (18 de febrero de 1830).

71. *Ibíd.*; y Arturo Villegas Romero, *Un decenio de la historia de Arequipa, 1830-1840* (Arequipa: Fundación Gloria, 1985), 314.

Los funcionarios republicanos de Arequipa no decidieron la nueva estructura del sistema de justicia criminal, pero sus esfuerzos por ampliar su tamaño y mejorar su eficiencia demostraron el fuerte compromiso local con la conservación del orden social y la persecución de los criminales. Sin embargo, los cambios en la filosofía penal fueron más sutiles. Aunque varias Constituciones se redactaron en el período estudiado (a saber las de 1823, 1826, 1828, 1834 y 1839), el derecho civil no fue codificado en la República sino hasta 1852, y no hubo un código penal hasta 1862. Por lo tanto, se seguía requiriendo que los jueces republicanos basaran sus sentencias en un corpus anterior de legislación castellana, contenido en varias compilaciones: las *Siete partidas* (circa 1256), la *Nueva recopilación* (1567), la *Novísima recopilación* (1805) y la *Recopilación de leyes de Indias* (1680), que contenían leyes específicamente dirigidas a las colonias americanas[72]. Esta situación sentó una base para la continuidad de los procesos criminales entre los períodos colonial y republicano.

La flexibilidad presente en el derecho colonial, asimismo, facilitó la transición a un sistema judicial republicano. Los códigos hispanos requerían que los jueces tuvieran en cuenta diversas circunstancias que acompañaban una ofensa específica antes de dictar sentencia: el estatus del acusado y la víctima, su relación, el tipo de arma empleada, si hubo o no premeditación, y si el acusado estaba bajo la influencia del alcohol, los celos o la locura. Aunque se daban diversas penas para cada situación, tanto las *Partidas* como la *Recopilación de Indias* aceptaban las costumbres locales cuando estas no entraban en conflicto con la ley, y ambas daban amplia discreción a los jueces para que hicieran que el castigo encajara con el crimen[73]. Es más, a pesar de lo afirmado por los abogados defensores después de la Independencia, el sistema de justicia criminal hispano no había sido particularmente punitivo.

En la práctica, los jueces de la Arequipa tardo-colonial mostraron tanto benevolencia —al liberar a la mayoría de las personas acusadas de ofensas menores— como severidad, al condenar a muerte a criminales convictos de asesinato premeditado. El efecto del perdón o del castigo iba dirigido tanto al público en general como al acusado en particular. Esta tendencia persistió durante el primer lustro posterior a la Independencia, aunque los tribunales comenzaron a emplear una gama más amplia de castigos. Sin embargo, a

72. Véase Jorge Basadre, *Historia del derecho peruano* (Lima: Editorial Antena, 1937), 219-75; y Ávila Martel, *Esquema*.

73. Ávila Martel, *Esquema*, 36-38; Basadre, *Historia del derecho*, 268-75.

medida que se intensificaba la preocupación debido a una ola de crimen, los jueces fueron dictando penas más duras en un esfuerzo por revertirla. Esta represión ocurrió particularmente durante la década de 1830 contra los acusados de robo o asesinato. Fue también en este período que las «heridas» fueron tratadas como un crimen serio. En general, en lugar de condenar más convictos a la pena más severa posible (seis a diez años en prisión por robo, y a muerte por asesinato), los jueces disminuyeron la proporción de las personas absueltas o a las que se las dejaba ir con el tiempo ya cumplido y las sentenciaron, más bien, a un castigo intermedio de varios años de obras públicas o en prisión.

Mientras que los jueces calladamente empleaban la flexibilidad del derecho virreinal para emitir sentencias más duras cuando los temores públicos en torno de la criminalidad eran altos, los fiscales más bien participaban en dramáticos debates cuando estas leyes entraban en contradicción aparente con los principios constitucionales. Los abogados defensores republicanos criticaban los abusos ocurridos en los tribunales de sus antiguos «opresores» españoles, a quienes pintaban como déspotas. Algunos de estos juristas pasarían a ser prominentes ideólogos liberales que enfatizaban la protección de las garantías constitucionales. De otro lado, los fiscales lamentaban la interpretación más clemente y «moderna» de la ley producida desde la Independencia. Ellos argumentaban a favor de la aplicación del corpus legal (hispano) existente y de la necesidad de dar ejemplos públicos para disuadir el crimen. Los efectos contradictorios que los debates republicanos sobre la ley tuvieron en las sentencias de los criminales son particularmente claros en las prohibiciones contra las armas mortales y en la imposición de la pena capital.

A comienzos de la década de 1830, Mariano Luna, Fiscal de la corte superior de Arequipa, incansablemente empujaba a la corte a que pusiera en vigor una ley española que prohibía llevar un cuchillo con punta aguzada, bajo pena de seis años de presidio[74]. Luna basaba su argumento en la necesidad que las cortes tenían de adherirse estrictamente a la ley, pero no dudaba en afirmar que semejante ley jamás había sido más importante, dado el creciente número de asesinatos cometidos, «pues la esperiencia enseña que los hombres armados son mas atrevidos, e insolentes, y orijen de tantas trajedias»[75]. Los abogados defensores, por lo general, argumentaban en contra de su aplicación sobre la base de que dichos cuchillos se habían difundido y que eran necesarios en muchas profesiones. Casimiro Salazar, por ejemplo,

74. Ley 13, título 6, libro 6 de la *Recopilación*; Ávila Martel, *Esquema*, 107.
75. ARAR/CS/CRIM (29-VI-1831), «Contra Vidal Jara».

apeló una de estas condenas sosteniendo que el uso de esos cuchillos se había convertido en «una costumbre inalterable», de modo que «si se hubiese de imponer pena a todos los que cargan y hacen uso de esta arma serían muy pocos en Arequipa y fuera de ella que quedasen exentos de pena»[76].

Un grupo de jueces tuvo en cuenta el consejo de Luna cuando dictaba sentencia y hasta aconsejó al Prefecto que publicara un edicto sobre su prohibición, «en atencion a que diariamente se experimenta que el uso de las armas prohividas produce los males que trató de precaver la citada Pracmatica»[77]. Sin embargo, no hay huella de que una pragmática tal haya sido alguna vez emitida y la mayoría de las condenas por posesión de armas fue revocada en la apelación.

El debate entre las interpretaciones «antigua» y «moderna» de la ley se encendió aun más en torno del segundo tema: la pena capital. Las primeras tres Constituciones pedían un uso moderado de la pena de muerte, pero el Congreso no especificó los casos en que ella debía aplicarse o no[78]. En este caso, fueron los abogados defensores quienes tomaron la ofensiva, alcanzando un alto grado de retórica en las apelaciones hechas a nombre de sus clientes condenados a muerte. A menudo, señalaban las potencias «cultas y humanas» de Europa como ejemplos en donde la pena capital había sido limitada, y un abogado sostuvo que los jueces querían «inundar la Republica de Sangre»[79].

En general, los fiscales se atuvieron literalmente a la ley, pero, en una ocasión, el fiscal Luna hizo su propio y encendido llamado: «El cielo clama Ylustrisimo Señor por la sangre de los muertos, y mientras que por nuestras Leyes modernas no se clasifiquen los delitos en que haga pena de muerte, o no, devemos sujetarnos a las antiguas»[80]. Aunque las sentencias de muerte fueron más comunes después de la Independencia, más de la mitad de las que se apelaron entre 1825 y 1839 fueron eventualmente conmutadas a

76. ARAR/CS/CRIM (12-VII-1831), «Contra Manuel Oliva, José Arrismendi y otros».
77. *Ibíd.*
78. Art. 115 (1823), art. 122 (1826) y art. 129 (1828); Juan F. Olivo, ed., *Constituciones políticas del Perú, 1821-1919* (Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1922), 57, 100, 137. Las Constituciones más conservadoras de 1834 y 1839 no incluyeron tales provisiones. Véase también Pedro L. Álvarez Ganoza, *Origen y trayectoria de la aplicación de la pena de muerte en la historia del derecho peruano* (Lima: Editorial Dorhca, 1974), 15-20.
79. ARAR/CS/CRIM (23-VII-1831), «Contra el indígena Pedro Calderón por haber muerto a Juana Salas».
80. ARAR/CS/CRIM (4-VII-1831), «Contra Francisco Jorge Gutiérrez».

penas menores; en general, la pena de muerte se mantenía solo cuando la premeditación era clara[81], si la víctima tenía un estatus más alto que el ofensor[82] o si el crimen parecía ser particularmente cruel[83]. Irónicamente, sin embargo, algunas de estas sentencias fueron revocadas solo recurriendo a una ley española aun más vieja, que requería un tribunal de cinco vocales para imponer la pena capital[84].

Al final, la práctica judicial en el tardío período colonial no fue tan dura, ni la de la republicana temprana tan clemente, como los críticos de ambos bandos quisieran. Después de la Independencia, en Arequipa, el principal cambio en las sentencias fue el de disminuir el número de acusados que salían librados con poco o ningún castigo y, más bien, dictar sentencias moderadas. Con todo, el lenguaje de los derechos individuales empleado por los abogados defensores era nuevo y habría de tener consecuencias significativas.

El desarrollo de una fuerza policial

Por mucho que se ampliara y reorganizara el sistema judicial después de la Independencia, este no podía administrar por sí solo el cumplimiento de la ley en Arequipa. Los funcionarios de la ciudad necesitaban una policía que pudiera entregar los acusados a los juzgados, patrullar las calles para conservar el orden e imponer multas y otras penas por infracciones menores. Sin embargo, el desarrollo de la fuerza policial republicana fue un proceso

81. ARAR/CS/CRIM (28-V-1830), «Contra Gregorio Benavides»; y (5-XII-1831), «Contra Juan Ampuero».

82. ARAR/CS/CRIM (11-VII-1833), «Contra Antonio Luján por el homicidio del español Juan Hidalgo»; (9-II-1834), «Contra el negro esclavo Venancio Viscarra por el homicidio de Don Francisco Pomadera»; y (27-VI-1834), «Contra José Rodríguez por haber herido al Religioso de la Merced Fray Manuel Muñoz».

83. Por ejemplo, matar a una mujer embarazada o a un pariente fuera del cónyuge. ARAR/CS/CRIM (30-III-1832), «Contra Mariano Choqueña por el homicidio de Juana Cama, su madre política»; (21-VIII-1832), «Contra Mariano Macedo por haber dado una puñalada a Manuela Barrios»; (9-X-1833), «Contra Guillermo García por haber dado una puñalada mortal a su cuñada Manuela Sedillo»; (20-X-1833), «Contra Agustín Apaza, Fabiana Quispe y María Cayra por el homicidio de Paula Mamani»; y (8-I-1838), «Contra Francisco Chiri por haber muerto a su hermana Mercedes Valdés».

84. Ley 16, título 12, libro 5 de la *Novísima recopilación*; citada por los jueces en ARAR/CS/CRIM (4-VII-1831), «Contra Francisco Jorge Gutiérrez»; y (23-VII-1831), «Contra Pedro Calderón».

más gradual y desigual que el establecimiento de un sistema judicial.

Las cuestiones de su tamaño, presupuesto, estructura y jurisdicción fueron negociadas entre funcionarios civiles y militares, así como entre las autoridades locales y las de Lima. El principal interés del gobierno central era mantener fuerzas armadas adecuadas para defender al Estado de las amenazas, tanto externas como internas. Dados los constreñimientos presupuestarios, aquel era renuente a mantener tropas adicionales cuya función principal sería perseguir delincuentes locales. De otro lado, los prefectos de Arequipa deseaban una fuerza policial asalariada de personas locales que pudiera conservar el orden cotidiano en las calles y que estuviera bajo las órdenes directas de funcionarios civiles antes que de oficiales militares.

El 17 de enero de 1825, Simón Bolívar ordenó la creación de una guardia nacional cuyas funciones serían la preservación del orden público y estar disponible como una fuerza de reserva para el ejército regular[85]. Sin embargo, las dificultades para organizar una milicia civil en Arequipa significaron que, al principio, las tropas regulares acuarteladas en la ciudad salían a patrullar[86]. Para 1829, los frecuentes informes sobre una criminalidad en ascenso hicieron que se exigiera un sistema mejor, pero los planes para una policía municipal naufragaron debido a la falta de fondos[87].

En febrero, el Ministro de Guerra ordenó al Prefecto que pusiera una compañía de milicia en servicio activo para que conservara el orden y la seguridad en tanto arribaban los reemplazos del ejército regular[88]. En junio, al llegar órdenes de desactivar la milicia, el prefecto Juan Francisco de Reyes vaciló[89]. Explicaba él que «[e]l servicio de guarnicion es importantísimo en las actuales circunstancias», dado que «la ciudad esta plagada de ladrones, y que no faltan otros malvados que han diseminado papeles de insolencia

85. Rómulo Merino Arana, *Historia policial del Perú en la república* (Lima: Imprenta del Departamento de Prensa y Publicaciones de la Guardia Civil, 1966), 8; y art. 165-177 de la Constitución de 1823 en Olivo, *Constituciones*, 64-65.

86. Véase ARAR/CS/CRIM (13-III-1827), «Contra Carlos Torres por haber estropeado al Comisario de Barrio de San Jerónimo y los soldados de ronda»; (28-IV-1828), «Contra Don Antonio Márquez por haber atropellado a los oficiales de la patrulla»; y (16-XI-1829), «Contra Justo Pastor por cómplice en el maltratamiento que hicieron algunos paisanos a tres soldados».

87. Informe publicado en *El Republicano*, 1 de agosto de 1829, 4.

88. El Perú había movilizado sus fuerzas regulares en una guerra con Colombia. AHMP (CEHMP) J. 16 Libro Copiador (1828-35), carta al Prefecto de Arequipa, 23 de febrero de 1829.

89. *Ibíd.*, carta, 19 de junio de 1829.

sediciosa que llaman el cuidado mas precautorio»[90]. Reyes recibió permiso para mantener la milicia en la planilla, pero solo hasta el arribo de las tropas bajo el mando de Manuel de Aparicio, el Comandante General del Sur[91].

Tras obtener el respaldo del general Aparicio para mantener a la milicia en servicio activo[92], el prefecto Reyes tomó el paso adicional de crear una unidad especial de policía civil para perseguir criminales (esta vez, no hay mención alguna de subversivos)[93]. Aunque el Ministro de Guerra aprobó la medida solo en tanto «se exterminan los malhechores que indica»[94], Pío Tristán, el nuevo prefecto en 1832, no solo rechazó la orden de desbandar la unidad, sino que incluso solicitó se la ampliara. Señaló las muchas tareas que ella desempeñaba: asistir al subprefecto en el cobro de impuestos, ejecutar las órdenes de los jueces de paz y los de primera instancia, escoltar criminales sentenciados al presidio, perseguir desertores y otros criminales, y, en general, imponer el cumplimiento de las ordenanzas municipales. Tales servicios, insistía, no podían brindarlos las tropas regulares que tenían poco conocimiento de la zona, cuya disciplina se vería comprometida con misiones fuera de sus cuarteles, y que no estaban disponibles rápidamente a una orden directa del Prefecto. Ante tan continua determinación, el Ministro de Guerra finalmente aprobó la existencia de una fuerza policial permanente e incrementó sus integrantes a cincuenta personas[95]. Sin embargo, las escaramuzas entre Lima y Arequipa en torno a su tamaño y supervisión habrían de persistir durante varias décadas[96].

Aunque el desarrollo de una fuerza policial en Arequipa fue un proceso gradual y vacilante, en las primeras décadas del período republicano se creó una fuerza permanente y su tendencia fue a que creciera. Sin embargo, queda pendiente la pregunta de si la policía era eficaz para mantener el orden y

90. AHMP (CEHMP), Leg. 26, Núm. 99, carta, 5 de julio de 1829.
91. AHMP (CEHMP) J. 16 Libro Copiador (1828-35), carta, 19 de julio de 1829.
92. AHMP (CEHMP) Leg. 26, Núm. 112, carta, 19 de julio de 1829; Leg. 11, Núm. 7, carta, 19 de agosto de 1829; y J. 16 Libro Copiador (1828-35), carta, 3 de septiembre de 1829.
93. AHMP (CEHMP), Leg. 26, Núm. 114, carta, 19 de Julio de 1829.
94. AHMP (CEHMP), J. 16 Libro Copiador (1828-35), carta, 4 de agosto de 1829.
95. Para el intercambio entre el Prefecto y el Ministro de Guerra, véase AHMP (CEHMP), Leg. 25, Núm. 21, carta, 14 de marzo de 1832; y J. 16 Libro Copiador (1828-35), carta, 19 de abril de 1832.
96. Véase la correspondencia entre los prefectos y el Ministro de Guerra entre 1839 y 1851, en AHMP (CEHMP), Leg. 6, 8, 13, 14, 18.

disuadir a los criminales. La unidad policial fue inicialmente muy pequeña y, aun así, tenía problemas para encontrar reclutas. Los delincuentes eran ocasionalmente condenados a que sirvieran como policías y es de dudar que tales conscriptos hicieran mucho por mejorar la efectividad o la moral de la unidad.

En 1833, el Ministro de Guerra, refiriéndose a una significativa pérdida de equipos y uniformes robados de casa del Comandante, reprehendió a la compañía policial por «no solo [el] descuido, si no [el] abandono de sus oficiales»[97]. Un año más tarde, la policía cayó bajo la crítica de los tribunales no solo por no lograr prevenir las peleas en las calles, sino porque ni siquiera lograba encontrar a un sospechoso en el caso de un muchacho muerto en una pelea. «Este resultado es una desgracia para un pueblo culto donde la policia deve estar vigilante y en una actitud de aprehender a qualesquiera que perturben el orden publico»[98]. Es más, la seguridad en la cárcel no mejoró significativamente y las fugas eran algo común[99].

Con todo, era clara la determinación de las autoridades republicanas de poner a la sociedad bajo un mayor control. Este celo incluía el ataque a muchos aspectos de la cultura popular. Uno de los primeros actos de Antonio Gutiérrez de La Fuente como prefecto fue dar un edicto el 19 de junio de 1825 que prohibía las apuestas; todos los que fuesen aprehendidos serían enviados a la cárcel por un mes y el dueño de la casa sería multado con 200 pesos[100]. En 1832, la junta departamental prohibió las corridas de toros, las peleas de gallos y los fuegos artificiales, limitando además las horas en que los trabajadores podían jugar billar; pero, un año más tarde, estos reglamentos fueron un poco suavizados sobre la base de que eran inconvenientes[101]. Y, en 1837, el Intendente de Policía intentó abolir la costumbre de «San Lu-

97. Véase AHMP (CEHMP), Leg. 19, Núm. 34, carta, 1 de abril de 1833; y Leg. 19, Núm. 58, carta, 15 de junio de 1833.
98. ARAR/CS/CRIM (22-IX-1834), «Seguido para indagar las personas que perpetraron el homicidio en el menor Julián Ortega».
99. Durante las guerras civiles, las tropas invasoras, a veces, liberaban prisioneros, pero otros lograban tramar su propia fuga. Véase ARAR/CS/CRIM (5-I-1829), «Contra Miguel Ramos»; (7-IX-1829), «Expediente sobre un agujero que se había hecho en uno de los calabozos de la cárcel»; (7-IV-1834), «Expediente sobre indagarse el paradero de los presos que fugaron»; (24-XI-1834), «Contra Mariano Villegas»; (10-VI-1836), «Contra Inocencio Pardo»; y Prefectura (23-III-1838), «Sobre la fuga de los presos».
100. BNP doc. D8478, «Bando prohibiendo la práctica del juego de azar».
101. Villegas Romero, *Un decenio*, 437-38. Para las modificaciones, véase *El Republicano*, 11 de mayo de 1833, 5; 31 de agosto de 1833, 6; y 14 de septiembre de 1833, 2-3.

nes», amenazando con multar tanto a los artesanos que no se presentaran a trabajar como a las chicheras que les permitieran ingresar a sus establecimientos[102].

Aun más interesante que los mismos reglamentos —puesto que las autoridades habían emitido prohibiciones similares desde la Conquista— es el lenguaje usado para justificarlos. En el preámbulo a su edicto sobre las apuestas, La Fuente sostuvo que «los empeños, el selo, y las mismas Leyes por la prosperidad de la Republica quedarán en triste teoria si no son atacados con firmeza los desordenes y Delitos que cauzan la desgracia general»[103]. Al ordenar la clausura del coliseo de peleas de gallos, la junta departamental sostuvo «[q]ue el juego de gallos chocaba directamente con los principios de virtud y moral, que debían sostenerse, en un Gobierno Republicano»[104].

Aunque es difícil juzgar cuán eficazmente se cumplió con dichos reglamentos, hay indicios de que las autoridades estaban más vigilantes de lo que lo habían sido en el tardío período colonial. Diez días después de que un decreto de gobierno de 1841 prohibiese la destilación sin licencia del licor de fruta, el Jefe de Policía de Arequipa fue informado de una infracción y envió un oficial a que investigara. El policía confiscó veinte sacos de higos y arrestó a la mujer que había comenzado a preparar licor con ellos. Tres semanas más tarde, ella fue absuelta argumentando que la ley aún no había sido publicada en Arequipa, pero a la dueña de la destiladera se le advirtió que consiguiera la licencia debida[105].

Los oficiales de la policía republicana también mostraron un mayor celo que los funcionarios coloniales al arrestar a personas «sospechosas» sin cargos específicos. Dado que las guerras de Independencia habían intensificado la emigración, es posible que la creciente presencia de «forasteros» —de otros países sudamericanos, así como de otras partes del Perú— haya hecho que las autoridades estuviesen más ansiosas. En 1831, por ejemplo, un hombre fue capturado en Yanahuara simplemente por hallarse avanzada la noche en un callejón «donde seguramente los Ladrones tienen reunion». Esa misma noche, dos negros fueron arrestados porque «no son conocidos

102. Villegas Romero, *Un decenio*, 447.
103. BNP doc. D8478.
104. Citado en Villegas Romero, *Un decenio*, 445. En cambio, el reglamento promulgado para las peleas de gallos en 1796 buscaba principalmente proteger la base fiscal del Estado; véase ARAR/Int/Adm (17-IX-1796), «El Intendente Salamanca promulga ordenanzas».
105. ARAR/Pref (16-I-1841), «Contra Doña Francisca Bedoya».

acá», y los informes posteriores al hecho afirmaban que ellos «viven encerrados de día para no ser vistos»[106].

Sin acceso a los expedientes policiales, resulta difícil evaluar la efectividad de la imposición rutinaria de la ley; las infracciones menores rara vez eran llevadas a juicio, siendo más bien sancionadas sobre la marcha, mediante un encarcelamiento temporal o multas. Con todo, las autoridades ciertamente dan la impresión de haber sido serias en lo que respecta al cumplimiento de las ordenanzas locales. Los reglamentos que regían el paradero de visitantes del exterior y el control de la seguridad y la higiene pública fueron publicados en el diario oficial en 1833[107]. Poco después, las listas de personas multadas por infracciones comenzaron a aparecer periódicamente. A lo largo de la segunda mitad del año, más de 260 residentes fueron penados con entre medio real y seis pesos cada uno.

La falta más frecuente era que los viajeros incumplían con registrarse u obtener pasaportes, y que los dueños de casa no encendían la luz en su sección de las calles. No obstante, la policía también multaba por ensuciar, por criar animales en las calles, por alcoholismo, por peleas de gallos y por discutir con los oficiales[108]. En un esfuerzo por vigilar crímenes más serios, el Prefecto ordenó a la corte superior que presentara informes mensuales sobre el progreso de todos los casos penales, los cuales también se imprimían en el periódico[109]. Es posible que la nivelación y posterior caída en el número de juicios criminales en las décadas de 1840 y 1850 refleje un efecto disuasorio producido por el incremento en la vigilancia policial[110].

106. ARAR/Pref (21-XI-1831), «Expediente criminal sobre investigarse la conducta de Ramón Llerena, José María Madaleno y José Torres». Para otros casos de hombres arrestados por «sospechosos», véase ARAR/CS/Crim (3-VII-1829), «Expediente sobre el encarcelamiento de Pascual Silva sospechado de robo»; (6-VII-1829), «Contra Victoriano Concha por sospecharse que es ladrón»; (1-VIII-1833), «Contra Manuel Crispa por haberse venido de Islay a donde fue conducido para que regresase a su país»; y (10-VI-1836), «Contra Inocencio Pardo por haber herido a Pablo Rosado».
107. *El Republicano*, 30 de marzo de 1833, 4; 27 de julio de 1833, 1-2; 10 de agosto de 1833, 7; 7 de septiembre de 1833, 7; 30 de noviembre de 1833, 7; y 21 de diciembre de 1833, 4-6.
108. *El Republicano*, 29 de junio de 1833, 7; 3 de agosto de 1833, 4; 24 de agosto de 1833, 7; 7 de septiembre de 1833, 6-7; 12 de octubre de 1833, 6-7; 26 de octubre de 1833, 6; 30 de noviembre de 1833, 7; y 14 de diciembre de 1833, 7.
109. *El Republicano*, 28 de septiembre de 1833, 5-6.
110. V. A. C. Gatrell y T. B. Hadden sostienen que la ampliación del control policíaco lleva inicialmente a un incremento en los arrestos, que posteriormente disminuye a medida que el ejemplo produce disuasión; véase Gatrell y Hadden, «Criminal Statistics and Their

Hayan o no los esfuerzos de la policía y los jueces cambiado significativamente el comportamiento en el corto plazo, la gente común de Arequipa ciertamente se encontró con que, en los primeros años de la República, su vida diaria estaba sujeta a una creciente reglamentación y acoso. En un caso de 1830 en que se abrió juicio por la negativa de una chichera a obedecer órdenes, nos encontramos con un raro vistazo del día laboral de un diputado de policía de la municipalidad. Toribio de Linares reportó que, en el transcurso de sus rondas, confiscó herramientas a varios artesanos que se rehusaron ya fuera a barrer la zona alrededor de sus tiendas, ya a pagarle a un trabajador municipal para que lo hiciera por ellos. También envió a un muchacho «insolente» a que trabajara en el cuartel. Por último, hizo que se arrestara a una mujer por rehusarse a «no echa[r] al paso [las] aguas fetidas e inmundas que producen las chicherias»[111]. Este caso revela tanto la decisión del oficial de hacer cumplir las ordenanzas de la ciudad como la resistencia de los ciudadanos de Arequipa.

La resistencia popular al control policial

Naturalmente, la imposición de nuevos controles no fue aceptada gozosamente por la población arequipeña. En la primera década después de la Independencia, los civiles chocaron con los soldados que patrullaban las calles, en particular aquellos que llevaban hombres para el ejército. Los jóvenes constantemente estaban alertas en espera de la leva[112]. En octubre de 1829, por ejemplo, una patrulla aprehendió a un supuesto desertor, pero mientras lo llevaban de vuelta al cuartel fueron emboscados por un grupo de hombres y mujeres que liberaron al sospechoso y maltrataron a los tres soldados[113].

Interpretation», en E. A. Wrigley, ed., *Nineteenth-Century Society: Essays on the Use of Quantitative Methods for the Study of Social Data* (Londres: Cambridge University Press, 1972), 353-55.

111. ARAR/CS/Crim (4-I-1830), «Don Toribio de Linares, Diputado de Policía, contra Doña María Escalante por falta de respeto».

112. Para referencias a hombres que se escondían de la leva, véase ARAR/CS/Crim (7-III-1827), «Contra Francisca y María Josefa Corrales»; (22-VI-1829), «Don Santiago Lebris contra Miguel Linares»; (10-X-1836), «Contra Vicente Salas»; (12-X-1836), «Don José León Dongo contra Juan Salazar por robo».

113. ARAR/CS/Crim (16-XI-1829), «Contra Justo Pastor sobre suponérsele cómplice en el maltratamiento que hicieron algunos paisanos a tres soldados». Véase, asimismo, ARAR/CS/Crim (13-III-1827), «Contra Carlos Torres por haber estropeado al Comisario de Barrio de San Jerónimo y los soldados de ronda».

Aun más, el resentimiento popular con los militares y la policía era tan profundo que los choques también se daban cuando los soldados estaban de franco. Cuando el cabo de policía Alejo Taquire peleaba con su amante, sus gritos atrajeron a dos extraños que salieron en defensa de ella[114]. Un caso como este es particularmente revelador, dada la renuencia general a interferir con el «derecho» de un varón a disciplinar a su mujer. Un par de semanas más tarde, el soldado Ramón Esquivel se quejó a su comandante de que tres civiles lo habían golpeado cuando intentó comprarles algo de licor[115].

El resentimiento con los militares y la policía no estaba limitado a los plebeyos. Los tenderos también se quejaban de los abusos cometidos por los soldados, en especial cuando estaban borrachos. Andrés Bracamonte, cuya esposa administraba una chichería en su casa, dijo que no permitía que los soldados entraran al establecimiento[116]. En marzo de 1836, Genaro Benavides se quejó de que un soldado borracho lo había acusado falsamente de haber tomado su rifle y de deberle su cambio. Benavides acudió infructuosamente a dos oficiales, explicándoles que el soldado estaba causando un escándalo que perjudicaría su negocio, para que lo ayudaran a hacer que partiera. Mariano Martín Cañoli, un joven dependiente, intentó ayudar a Benavides, pero terminó peleando con los oficiales[117].

Ni siquiera la élite de la ciudad estaba del todo libre de la vigilancia de los militares y la policía. Una noche de sábado en abril de 1828, la patrulla estaba terminando su ronda de la ciudad cuando oyó una ruidosa fiesta en casa de don Francisco Valdivia, quien efectuaba un baile por el cumpleaños de su primo. Los policías se detuvieron a investigar, pero algunas mujeres en la fiesta convencieron al oficial para que se les uniera y llevaron bebidas a los soldados. Al estallar una pelea, el oficial se puso del lado de un conocido suyo y ordenó el arresto de Antonio Márquez, un comerciante chileno, pese a los ruegos de algunos invitados. Márquez y otros testigos sostuvieron que él y una amiga fueron golpeados por los soldados al resistir su arresto[118].

114. ARAR/CS/Crim (5-VII-1833), «Contra Mariano y Pablo Blanco por haber estropeado al cabo de policía Alejo Taquire».

115. ARAR/CS/Crim (22-VII-1833), «Contra Pedro José Madueño por haber estropeado al soldado Ramón Esquivel».

116. ARAR/CS/Crim (16-X-1825), «Contra Cipriano Escobedo por dar un peso falso a un soldado».

117. ARAR/CS/Crim (29-III-1836), «Contra Mariano Martín Cañoli por expresiones contra individuos Bolivianos del Ejército».

118. ARAR/CS/Crim (28-IV-1828), «Contra Don Antonio Márquez por haber atropellado a los oficiales de la patrulla».

Las tensiones entre los civiles y los soldados o la policía se intensificaban, a menudo, por las diferencias en estatus social. La mayoría de los miembros de las distintas ramas de las Fuerzas Armadas eran conscriptos pobres, frecuentemente de raza indígena o mixta. Por ejemplo, un invitado a la fiesta en la que Márquez fue arrestado dio a entender que el oficial de la patrulla y el civil al que conocía se aprovecharon de la hospitalidad de su anfitrión, señalando despectivamente que habían mascado coca, una costumbre indígena[119].

Tales diferencias sociales quedaron dramáticamente en claro en 1836, cuando un joven «caballero» falleció por las heridas recibidas durante un encuentro con un sereno. Después de una noche de bebida, Nicolás Carbajal irrumpió en casa de su amante, pero la hermana de esta llamó al sereno Lorenzo Velasco para que lo expulsara. Velasco, que era originario del Cuzco y había trabajado en Arequipa apenas seis años, era probablemente indígena o mestizo. Tocó su silbato para que otro oficial —Andrés Felices— se le uniera y, según ambos serenos, pidieron cortésmente a Carbajal que se retirara a su hogar. Al protestar este que era «un hombre de bien, y nadie me puede mandar», Felices le respondió que ellos «estavan puestos para guardar el orden». Finalmente, los oficiales lograron que Carbajal retornara a su hogar, pero, una vez allí, este llamó a sus hermanos y hermanas para que lo protegieran de la policía. Siguió luego una pelea en la cual Carbajal intentó coger la pica de Velasco y fue herido.

El Fiscal culpó a Velasco de la muerte de Carbajal por haberse excedido en sus funciones y pidió un castigo que sirviera como advertencia contra «la inmoralidad y altanería, que por desgracia de la sociedad, es la herencia de esta especie de hombres, que al presente desempeñan la funcion mas interesante haciendo de sentinelas en la noche para conserbar la tranquilidad publica». Sin embargo, el abogado de Velasco consiguió su absolución: sostuvo que la muerte fue accidental y que era necesario «proteger y auxiliar a los serenos para conservar su respetabilidad y con ella el orden»[120].

Aunque este caso fue inusualmente dramático, los jueces se vieron enfrentados repetidas veces con el problema de defender la autoridad de la policía y los militares, al mismo tiempo que protegían al pueblo de los abusos. Y favorecieron a este último con sorprendente frecuencia. En el caso en

119. *Ibid.* Los oficiales que pelearon con Cañoli eran de Bolivia y es posible que se haya asumido que eran menos puros racialmente.

120. ARAR/CS/Crim (7-V-1836), «Contra Lorenzo Velasco por heridas mortales a Nicolás Carbajal».

que una multitud había liberado a un «desertor» de tres soldados, el juzgado de primera instancia acusó a Justo Pastor de cómplice. Sin embargo, la corte superior devolvió el caso para que se investigara más, señalando que ni siquiera se había probado que el hombre en cuestión fuese en realidad un desertor[121].

En otro caso arriba citado, en que el soldado Esquivel había sido herido por civiles, el Fiscal no vio ninguna razón para abrir juicio, puesto que aquel había provocado la pelea[122]. De igual modo, cuando dos hombres fueron acusados de atacar al cabo Taquire mientras discutía con su amante, el juez de paz Mariano Fernández de Pascua envió una carta al Prefecto en la que acusaba a Taquire y otros dos soldados de ser los agresores: «Los atentados que los soldados de Policía cometen en todo orden, me impelen a dirigirme a Vuestra Señoría como el encargado por la Ley para conservar el orden, y la seguridad de los ciudadanos»[123].

En realidad, la fuerza policial, que estaba encargada de mantener el orden, podía ser ella misma un agente del desorden y la politización. En la noche del 5 de marzo de 1833, después de realizadas las elecciones para el Congreso Constituyente, los miembros de la policía se reunieron en casa de su capitán, de donde «salieron disfrasados á turbar la tranquilidad publica, y a cuchillar al pueblo inocente que se divertia»[124]. El choque terminó cuando los soldados se retiraron a su cuartel, pero los civiles, temerosos de que solo hubiesen ido en busca de refuerzos, irrumpieron en casa del Jefe de Policía para robar las armas y otros equipos[125]. Este incidente indirectamente dio lugar a más conductas escandalosas, ya que los jóvenes, algunos de ellos

121. ARAR/CS/Crim (16-XI-1829), «Contra Justo Pastor».

122. ARAR/CS/Crim (29-VII-1833), «Contra Pedro José Madueño». Los cargos también fueron abandonados en ARAR/CS/Crim (29-III-1836), «Contra Mariano Martín Cañoli por expresiones contra Bolivianos del Ejército».

123. ARAR/CS/Crim (8-VII-1833), «Contra Mariano y Pablo Blanco». Véase también ARAR/CS/Crim (2-VIII-1828), «Sumaria información contra el soldado de la quinta compañía del Batallón Rifles, Manuel Flores»; (23-VI-1838 [incorrectamente fechado como 23-VII-1838]), «Contra Inocencio Pardo por injurias a los peones de obras públicas y a otros». Linda Arnold encontró algunas de las mismas preocupaciones en México; véase Arnold, «Vulgar and Elegant: Politics and Procedure in Early National Politics», *The Americas* 50, no. 4 (1994): 481-500.

124. ARAR/CS/Crim (13-VI-1833), «Competencia entre el Juez de Primera Instancia Dr. Don Manuel A. de Ureta y el Juez Militar Don Agustín del Solar».

125. ARAR/CS/Crim (28-II-1834), «Seguida para descubrir los autores del tumulto el cinco de marzo del año pasado».

vistiendo los uniformes robados, cometieron abusos pretendiendo ser policías encargados de arrestar a desertores[126].

En retrospectiva, podría muy bien ser que el obispo Chaves de La Rosa haya estado adelantado para su época, o por lo menos de los arequipeños contemporáneos (de hecho, un efusivo elogio fue publicado tardíamente en el periódico oficial local en 1834)[127]. Sus pedidos de un control a los «excesos» de la cultura y la sexualidad popular, que cayeron en oídos sordos a finales del período colonial, habrían encontrado un público más atento en los dirigentes republicanos que intentaban reestablecer el orden social. Había una sensación de que la Independencia había quebrado el ordenado mundo virreinal. La sensación en la clase alta de que el crimen estaba fuera de control probablemente se intensificó con la repentina presencia de forasteros en su ciudad, llevados desde otras partes del Perú y hasta de otras naciones por ejércitos que rara vez estaban en paz[128]. Esta preocupación también reflejaba un cambio ideológico: al igual que los liberales clásicos en otros lugares, las autoridades de Arequipa subrayaban cada vez más la importancia de la disciplina individual.

En las primeras décadas después de la Independencia en Arequipa, los funcionarios locales intentaron establecer el control sobre la población ampliando el sistema de justicia criminal y el cuerpo policial. Sin embargo, había límites a la consecución de un nuevo orden social solo mediante el uso de la fuerza. Los plebeyos resistieron los intentos hechos por las autoridades para someterlos a reglamentos cada vez más amplios, en tanto que civiles y militares no siempre coincidían en los métodos apropiados de control social. En tanto víctimas de los abusos cometidos por policías y soldados, los miembros de las clases populares tal vez se unieron a la élite en sus lamentos por la pérdida del viejo ordenamiento social. Los arequipeños de toda posición

126. ARAR/CS/Crim (3-VII-1833), «Contra Pablo Aguilar por haberle encontrado con una gorra de soldado de la compañía de policía». Para otros casos de personas que suplantaban policías, véase ARAR/CS/Crim (5-X-1830), «Contra Jerónimo Barriga»; (31-I-1833), «Contra Marcelino Esquivel y otros»; (12-VIII-1833), «Contra Juan Ibáñez y Casimiro Corrales»; (12-VIII-1833), «Contra Calisto Paniagua, Rafael Chávez y Marcelino Esquivel»; y (31-VIII-1843), «Contra Don Manuel Segundo Tapia, el cabo Cipriano Cáceres y el soldado Mariano Quispe Guamán por reclutar sin autorización».

127. *El Republicano*, 11 de enero de 1834, 5-8; 1 de febrero de 1834, 5-8; y 8 de febrero de 1834, 4-8.

128. Compárese con Mark D. Szuchman, *Order, Family and Community in Buenos Aires, 1810-1860* (Stanford: Stanford University Press, 1988); y David J. Rothman, *The Discovery of the Asylum: Social Order and Disorder in the New Republic* (Boston: Little, Brown, 1971).

estaban buscando nuevos valores e ideas que los ayudasen a dar sentido a su mundo cambiante. Como veremos, la búsqueda de un nuevo sentido del orden y de la inclusión, más allá del conflicto y la represión, se llevaría a cabo en el campo del honor y la respetabilidad.

V.
Del estatus a la virtud
La transformación del código de honor

«Que Arequipa se compone de Caballeros, Doctores, Dones, Pendones y Muchachos sin calzones»[1]

Como Arequipa estuvo relativamente aislada de los combates contra la corona española, la Independencia marcó un cambio repentino en la sociedad local. Además de la inestabilidad política, la élite local temía que el crimen y la vagancia escaparan a todo control. Sin embargo, cuando intentaron reglamentar al pueblo con la fuerza, los plebeyos se resistieron. En la mayoría de los arequipeños, había una sensación de que su mundo había sido violentamente perturbado y añoraban el reestablecimiento del orden público y la paz social. El control no podía reestablecerse solamente con el uso de la fuerza, sino que requería un nuevo «mito social» que pudiera unir a los miembros de la sociedad local.

Unos amplios valores hegemónicos habían constituido la base de la estabilidad de la sociedad colonial e hicieron que la vigilancia constante fuera innecesaria. En Arequipa, al igual que en la mayoría de las sociedades hispanoamericanas, el ideal dominante era el honor. Como veremos, los plebeyos rechazaron las pretensiones que la élite tenía de exclusividad al honor al usar la conducta y el estatus como la norma entre sus pares. Con todo, ellos seguían un código que reconocía y respetaba las jerarquías, algo particularmente importante en una sociedad donde los miembros de las distintas clases, a menudo, se entremezclaban. Lo que perturbó esta calma relativa no fueron solo el descontento político y la criminalidad, sino también ideas nuevas. Con su énfasis en las virtudes cívicas, el discurso republicano estaba potencialmente en contradicción con un sistema de privilegios inherentes. Por lo tanto, después de la Independencia, los plebeyos comenzaron a reinterpretar el honor en forma más igualitaria y lo usaron para resistir la represión y reclamar nuevos derechos como ciudadanos. En el proceso, ayu-

1. Proverbio peruano citado por el visitador español Antonio Pereira y Ruiz; véase Carrión Ordóñez, *La lengua en un texto de la Ilustración*, 377.

daron a configurar la forma particular de liberalismo promovida por los arequipeños prominentes.

El código colonial del honor

El papel central del honor en las sociedades mediterráneas ha sido ampliamente reconocido y estudiado[2]. Para las personas era tan importante poder afirmar tener honra que un autor ha igualado la deshonra con la muerte social[3]. Y, en España, todo un corpus legal (las injurias) trataba diversas afrentas al honor[4]. Lejos de ser un atributo personal, este era un código social que regía las relaciones a todo lo largo, desde la familia y pasando por la comunidad hasta alcanzar el nivel nacional. En la sociedad hispana, el rey era su fuente; la nobleza, a su vez, recibía títulos, cargos públicos y otros privilegios honorarios a cambio de sus servicios y lealtad a la corona[5]. Los historiadores incluso han usado el concepto como un punto de partida para los análisis de la transición política del Feudalismo a la Monarquía absoluta[6]. En los estudios de la América hispana, tomar como eje al honor sexual y la pureza racial ha permitido a los investigadores demostrar el papel clave que el matrimonio tuvo en la conservación de un orden social jerárquico[7].

2. Para una introducción al tema, véase J. G. Peristiany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1966); Julian Pitt-Rivers, *The People of the Sierra*, 2da ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1971); Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex* (Nueva York: Cambridge University Press, 1977); y Campbell, *Honour, Family and Patronage*. Véase también una antología que apareció cuando este libro se hallaba en prensa: Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, eds., *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998).

3. Julio Caro Baroja, «Honour and Shame: A Historical Account of Several Conflicts», en J. G. Peristiany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 85.

4. Jacinto Martín Rodríguez, *El honor y la injuria en el fuero de Vizcaya* (Bilbao: La Diputación Provincial de Vizcaya, 1973).

5. Mark A. Burkholder, «Honor and Honors in Colonial Spanish America», en Johnson y Lipsett-Rivera, eds., *The Faces of Honor*, 18-44.

6. José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII* (Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1979); y Javier Guillamón Álvarez, *Honor y honra en la España del siglo XVIII* (Madrid: Departamento de Historia Moderna, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense, 1981).

7. Véase Verena Martínez-Alier, *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society* (Londres: Cambridge

Sorprendentemente, sin embargo, es poca la atención que se ha prestado al papel del honor en la cultura política republicana.

El código del honor ciertamente estaba vigente en Arequipa en los siglos XVIII y XIX. El honor era uno de los andamios ideológicos que legitimaban el poder y los patricios de la ciudad mostraban una aguda preocupación por las cuestiones del orgullo y la precedencia. «Importa mas el honor del hombre», afirmó doña Getrudis Vela en un juicio de 1830, «que su existencia en el orden politico»[8]. Para don José Mariano Bustamante era más importante que las riquezas, pues juró gastar hasta su último peso «en defensa del onor que es lo mas apresiable de un hombre, o mas bien lo único»[9]. Cuando don Ramón Sea acusó a don José Antonio Berenguel de haber desflorado a su hija, este último respondió con un juicio por injurias, afirmando que de ser necesario demandaría satisfacción desde el «sepulcro»[10].

Sin embargo, el honor también afectaba la vida cotidiana de los plebeyos. Ellos también habrían coincidido en que la vida valía muy poco si no se tenía derecho a la honra. El uso de los términos de respeto «don» y «doña» estaba tan difundido en Arequipa que, en muchas circunstancias, era virtualmente inútil como indicador de clase social. Los artesanos y las chicheras consideraban tener tanto derecho a ellos como los grandes hacendados y funcionarios públicos, y los usaron en documentos oficiales[11]. Los juicios por injurias constituyen el corpus más importante de litigios en la Arequipa tardocolonial, y los cargos fueron presentados por miembros de ambos sexos de

University Press, 1974); Ramón A. Gutiérrez, «Honor Ideology, Marriage Negotiation, and Class-Gender Domination in New Mexico, 1690-1846», *Latin American Perspectives* 12, no. 1 (1985): 81-104; Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821* (Stanford: Stanford University Press, 1988); y Susan M. Socolow, «Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810», en Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America* (Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1989), 209-46. Para una comparación con Norteamérica, véase Bertram Wyatt-Brown, *Honor and Violence in the Old South* (Nueva York: Oxford University Press, 1986).

8. ARAR/CS/Crim (25-II-1830), «Getrudis Vela contra Norberto Laguna».

9. ARAR/CS/Crim (14-XI-1826), «Doña Marta Chávez contra Don Mariano Bustamante por raptar a su hija Doña María Vela».

10. ARAR/CS/Crim (22-II-1833), «Don Ramón Sea contra Don José Antonio Berenguel por el rapto de su hija».

11. Los empadronadores de los censos y los sacerdotes que llevaban los registros parroquiales eran más discriminadores; pero, para los testamentos y los procedimientos legales, los notarios y escribanos parecen haber antepuesto el título al nombre de todo aquel que lo pidiera.

las distintas clases y grupos étnicos. Si bien su número como proporción de todos los casos criminales fue más elevado durante el período colonial, estos juicios por difamación siguieron siendo significativos después de la Independencia (véase el cuadro 5.1). No obstante, las discusiones del honor no se limitaron a los juicios por injurias; los documentos están repletos de referencias a su importancia en virtualmente todo aspecto de la vida.

Cuadro 5.1 Las injurias como porcentaje de todos los casos criminales

Años	Injurias	Total
1785-1789	11 (84,6%)	13
1790-1794	8 (61,5%)	13
1795-1799	8 (50,0%)	16
1800-1804	8 (53,3%)	15
1805-1809	15 (45,5%)	33
1810-1814	16 (47,1%)	34
1815-1819	30 (66,7%)	45
1820-1824	6 (40,0%)	15
1825-1829	16 (21,3%)	75
1830-1834	14 (7,7%)	183
1835-1839	46 (22,1%)	208
1840-1844	20 (8,6%)	233
1845-1849	27 (17,3%)	156
1850-1854	28(16,9%)	166

Fuente: ARAR, Int/Crim (1784-1824) y CS/Crim (1825-1854)

La bibliografía sobre el honor se cuida de reconocer la variabilidad del concepto tanto en el tiempo como en el espacio, y también entre distintos grupos dentro de una sociedad dada. Con todo, hay varios aspectos claves del concepto del honor que deben establecerse antes de examinar el caso específico de Arequipa entre los períodos colonial y republicano.

En primer lugar, la honra era un atributo social tanto como personal. Esto es, la integridad o la autoestima de una persona no se traducía en honor hasta que aquellas cualidades eran reconocidas por otros. Por lo tanto, en las sociedades regidas por un código de honor, la reputación era de la máxima importancia y una persona debía estar preparada a defender su honra ante «el tribunal de la opinión pública», recurriendo de ser necesario a la violencia.

En las sociedades «cara a cara», una buena reputación va más allá de las consideraciones del orgullo personal. Por ejemplo, un buen nombre era un patrimonio valioso en las empresas de comerciantes y artesanos por igual. La necesidad de que el honor fuese reconocido públicamente también explica la importancia, en tales sociedades, del aspecto físico: los títulos, emblemas y vestimenta (en particular, los estilos que afectan la cabeza) hacían al hombre —o a la mujer— tanto como cualquier rasgo interno de la personalidad. El ritual y la ceremonia servían, además, para determinar e imponer a quien debía honrarse. Por último, en tanto atributo social, el honor podía ser colectivo tanto como individual. Las familias, las profesiones y hasta las naciones compartían un sentido del honor simbolizado por su cabeza: el patriarca, el amo o el rey.

El segundo elemento del honor era su significado dual —y potencialmente contradictorio— de estatus social y virtud personal. Teóricamente, todos podían obtenerlo a través de actos heroicos o incluso con una conducta socialmente aceptada; sin embargo, en una sociedad jerárquica, cualquier noble era siempre considerado más honorable que la más virtuosa persona del común. «El respeto y la precedencia», señala Julian Pitt-Rivers, «se rinden a quienes los reclaman y son lo suficientemente fuertes como para imponer sus pretensiones»[12]. Por lo tanto, la legitimidad de quienes estaban en el poder requería que la ambigüedad del honor no fuese reconocida públicamente. Para la nobleza española, no podía haber ningún conflicto entre su rango y sus méritos. Dentro de un sistema tal de honor «proporcional», un insulto solamente amenazaba el prestigio que uno tenía si venía de uno de sus pares. Un subordinado podía ser castigado por su impertinencia, pero no era necesario defender el honor de las afrentas venidas de abajo.

Entonces, en una sociedad jerárquica, la posición que se tiene constituye la pretensión más importante al respeto, de lo que se sigue el tercer aspecto clave del honor: el linaje. Los títulos y la posición social no solamente dependían del nacimiento, sino que se pensaba que la virtud misma era un rasgo heredado[13]. Además de la distinción entre sangre «noble» y «vil», los españoles descendientes de personas convertidas a la fe católica estaban

12. Pitt-Rivers, «Honour and Social Status», en J. G. Peristiany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 24. Véase también Geoffrey Spurling, «Honor, Sexuality, and the Colonial Church: The Sins of Dr. González, Cathedral Canon», en Johnson y Lipsett-Rivera, eds., *The Faces of Honor*, 45-67.

13. Maravall, *Poder, honor y élites*, 42-43; y Wyatt-Brown, *Honor and Violence*, 64-65.

deshonrados por su sangre «impura». La cuestión de la limpieza de sangre se acentuó aun más en las sociedades multirraciales de América. En las colonias, se desarrolló todo un vocabulario que indicaba grados de mezcla racial, para distinguir a las personas de ascendencia hispana de las que descendían de indios y esclavos africanos, poblaciones deshonradas por su estatus dependiente.

Para proteger a la familia de la mancha de la impureza —y a escala más amplia, para conservar la exclusividad de la clase dominante—, los patriarcas debían ser capaces de concertar matrimonios con sus pares sociales. En este contexto, el elemento final del sistema del honor se vuelve evidente: el honor sexual o la «vergüenza». Para poder hacer buenas parejas, los padres debían asegurarse de que sus hijas permanecieran vírgenes. Por lo tanto, las mujeres eran consideradas honradas únicamente si eran castas antes del matrimonio y fieles después de él. Es más, como la deshonra de una mujer podía extenderse a toda su familia, era obligación de los varones defender el honor de su parentela femenina. Con todo, en la práctica, lo que más importaba eran las apariencias; las mujeres de la élite perdían su honra solamente si sus indiscreciones eran reconocidas públicamente[14].

Aunque Arequipa se hallaba lejos de España y pocos de sus habitantes podían jactarse de contar con títulos de nobleza, la preocupación por el honor fue grande durante el período colonial. Para los miembros de la élite, así como para los de grupos intermedios que aspiraban a alcanzar dicho estatus, la pretensión de ser «sujetos de honor» se formulaba principalmente sobre la base del linaje. Los que se hallaban en la misma cima compilaban documentos oficiales que remontaban su genealogía a nobles o conquistadores, y se aferraban a tantos apellidos como fuera posible. Entre 1760 y 1785, por ejemplo, don Domingo Bustamante y Benavides presentó una serie de testigos que daban fe de la «noble» ascendencia de su mujer, doña Petronila Diez Canseco Moscoso y Zegarra; él deseaba que se reconociera el derecho de sus hijos a ciertos privilegios[15]. Algunos años más tarde, el capitán Pedro de Peralta compiló una documentación similar para remontar su linaje hasta

14. Ann Twinam, «Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America», en Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America* (Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1989), 118-55. Véase también Ann Twinam, «The Negotiation of Honor: Elites, Sexuality, and Illegitimacy in Eighteenth-Century Spanish America», en Johnson y Lipsett-Rivera, eds., *The Faces of Honor*, 68-102.

15. BNP doc. C4007 (1785), «La información seguida por el Coronel Domingo de Bustamante y Benavides».

el capitán Diego de Peralta, uno «de los primeros Conquistadores Pobladores y Pacificadores de estos Reynos»[16]. Hasta quienes no podían jactarse de contar con genealogías tan largas podían, a pesar de todo, afirmar un «nacimiento ilustre» mostrando la buena reputación de sus padres y, de preferencia, también la de los abuelos. Era una señal de deshonra especial ser de «padres desconocidos», una condición que daba lugar a las sospechas de ilegitimidad y mala sangre[17].

Quienes no podían reclamar ser de «noble extracción» acudían a los tribunales para establecer la pureza de su sangre[18]. En la práctica, establecer quién era «puro» resultaba a menudo difícil, pero tales ambigüedades no podían admitirse abiertamente. La limpieza de sangre, un requisito para ser elegible a muchos cargos públicos, era tomada oficialmente con gran seriedad. En 1785, el Procurador General del cabildo obtuvo la aprobación del Intendente para una estipulación según la cual debía notificársele antes de iniciarse cualquier juicio de pureza de sangre. Sin la debida atención, argüía, «quedaria el noble en un mismo paralelo con el plebeyo, el indigno con el digno, y el benemerito ultimamente con el desnudo de esta calidad»[19].

Para quienes sostenían ser honorables, era especialmente importante no contar con sangre africana, dada su asociación con la esclavitud. Las personas de ascendencia africana eran identificadas como de «casta baja, sujeta a servitud»[20]. Es más, los estereotipos culturales sostenían que los mulatos eran inclinados a cometer hurtos y otros crímenes. Don Juan Joseph de Valcárcel expresó este prejuicio cuando acusó de difamación a Bernardo Portugal, un platero que arrendaba una habitación en su casa. Portugal lo acusó de robo, se quejó Valcárcel, «sin reparo de la distincion que hai de la

16. BNP doc. C3989 (1791), «Petición de Pedro de Peralta, para que se le reciba información sobre la filiación de sus hijos».

17. AAA/Civ (20-II-1800), «Don Francisco Ordoñes y Salazar y Doña Melchora Miranda piden que sus hijos sean puestos como legítimos»; y (27-III-1800), «Don Jorge Cayza y Mendoza pide que sea reconocido como legítimo hijo».

18. AAA/Civ (19-II-1805), «Don Antonio de Ybarsena presenta información acerca de su filiación legítima y limpieza de sangre»; (3-XI-1809), «Don José Núñez del Prado pide presentar información acerca de su limpieza de sangre»; y BNP doc. D6556 (1809), «Sobre la limpieza de sangre de Don Antonio Ferrandis».

19. ARAR/Int/Adm (20-XII-1785), «Oficio del Síndico Procurador General Don Manuel Flórez al Intendente».

20. AAA/Pen (9-IV-1791), «Don Diego Llerena contra Calistro Quirós por el rapto de su hija Isidora»; y AAA/Mat (5-III-1800), «Don Julián José Osorio y Doña Francisca Benavides Arana».

mia, a la suia, pues conocida y mas que notoria es mi familia y desendencia en esta Ciudad asi por la noblessa de Sangre que me asiste . . . Lo que al contrario, se sabe de dicho Bernardo, pues apenas habra quien no lo conozca, por un notorio mulato, en quien mejor que en mi se deben sospechar semejantes y maiores atentados como estos»[21].

Aun más, el linaje y la pureza racial estaban inextricablemente ligados con la profesión. En Arequipa, donde las distinciones de clase podían ser algo ambiguas, era crucial para hacendados, comerciantes y profesionales poder distinguirse de quienes trabajaban con sus manos: artesanos, trabajadores y sirvientes. En la tradición española, quienes trabajaban la tierra (labradores) jamás habían sido considerados de condición tan vil como los artesanos[22]. Además de una buena cuna y sangre limpia, para calificar como persona de honor uno debía probar que no trabajaba en los «oficios viles y bajos». Por ejemplo, cuando don José Núñez del Prado probó su limpieza de sangre, presentó a un testigo que dio fe de «que su extraccion es limpia, sin mescla de mala sangre, y por tanto nunca se han empleado en oficios viles, ni vajos, siendo su ocupacion la del comercio con Efectos de Castilla, mereciendo la estimacion y aprecio de las primeras Personas en esta Ciudad»[23].

Las propiedades o una profesión también daban independencia. Aunque el endeudamiento, tanto social como monetario, era algo ubicuo a todo nivel de la sociedad, ser una persona abiertamente dependiente —tener un patrón— era deshonroso. Un juicio por calumnia, en el cual Hermenegildo Garaycochea y Bernardino Cáceres intercambiaron insultos impresos, presenta un ejemplo claro. Cáceres sostuvo no poder conseguir justicia en un juicio, porque el juez era patrón de Garaycochea. En respuesta, este último desafió a que se presentara cualquiera que sostuviera haberle «patronizado» o «protegido». Aunque aceptaba que la señora doña María Magdalena Cossío y el doctor don Raymundo Gutierres habían sido padrinos en su boda, retó a Cáceres para que averiguara entre los sirvientes «ha ber si alguna vez lavamos platos juntos, o servimos la mesa con las manos cruzadas y la servilleta al hombro»[24]. Aunque exagerada, la equivalencia que Garaycochea estable-

21. ARAR/Corregimiento/Crim, Leg. 26, Exp. 433 (21-I-1773), «Don Juan Joseph de Valcárcel contra Bernardo Portugal»; véase también Leg. 26, Exp. 434 (18-III-1773), «Antonio Zúñiga e Ignacio Gordillo contra Diego Navarro, mulato, por falsa imputación de robo».
22. Guillamón Álvarez, *Honor y honra*, 61.
23. AAA/Civ (3-XI-1809), «Don José Núñez del Prado presenta información sobre su limpieza de sangre».
24. Véase el primer artículo (incompleto) impreso (1827) en ARAR/CS/Crim (7-III-1833), «Bernardino Cáceres contra Hermenegildo Garaycochea».

cía entre el clientelismo y la servidumbre reflejaba con exactitud el código de honor.

Dada su actitud para con los patrones, Garaycochea se sintió aun más insultado cuando Cáceres le pidió que firmara un recibo a cambio de un disfraz de Carnaval, sosteniendo que el presente era ofrecido por caridad, no por obligación. Se dijo que Garaycochea había sostenido que jamás se arrodillaría ante Cáceres, y «que si estuviera espirando de ambre y su vida consistiese en una tasa de caldo, que vale medio, y Caseres se la alcansase, entregaria primero el alma a Dios que resivirle»[25].

El honor de las mujeres de todas las clases era juzgado principalmente sobre la base de su conducta sexual. Para las familias que intentaban conservar su estatus de élite, era particularmente importante proteger la virginidad de sus hijas. Las parejas jóvenes que no contaban con la aprobación de sus padres para contraer matrimonio se fugaban y, por lo tanto, forzaban una elección ingrata entre reparar la honra sexual de la mujer con el matrimonio o mantener al pretendiente indeseable fuera de la familia[26]. Un patriarca también tenía la opción de presentar cargos por rapto contra el hombre que había «secuestrado» y desflorado a su hija. En tales casos, el demandante podía ganar una retribución monetaria que técnicamente servía como dote para la mujer deshonrada. Sin embargo, era igualmente importante que el padre esperaba, de este modo, desplazar la culpa por la desfloración de la mujer —y, por lo tanto, la deshonra— de sí mismo, en tanto patriarca ineficaz, al joven bribón. Los varones de la élite arequipeña tomaban la violación de sus hijas como una seria afrenta a su honra y muchos de ellos presentaban cargos.

Aunque las mujeres de estatus intermedio o de la élite debían preservar su reputación en los asuntos sexuales, también tenían derecho al honor en función precisamente de su estatus. En uno de los casos anteriores referidos a la genealogía, fue precisamente el linaje de la esposa el que proporcionó la honra a su marido e hijos. Las damas se sentían, por lo tanto, con derecho a exigir respeto de sus inferiores y estaban dispuestas a presentar cargos cuando este no llegaba. Al ser insultada por una pastelera mulata, Evarista Arroya pudo presentar varios testigos que dijeron haber quedado escandalizados «al ver una Niña como Doña Evarista de Ylustre nacimiento como lo tiene justi-

25. Véase el testimonio de Juan José Carvajal el 9 de marzo de 1833 en ARAR/CS/Crim (7-III-1833), «Bernardino Cáceres contra Hermenegildo Garaycochea».
26. En torno a los raptos, véase Martínez-Alier, *Marriage, Class, and Colour*; Gutiérrez, «Honor Ideology»; y Seed, *To Love, Honor, and Obey*.

ficado con abundantes Documentos ademas de la notoriedad . . . injuriada de palabra y obra por una mulata de tan baja esfera»[27].

En Arequipa, una buena cuna, sangre pura y una profesión no manual eran los requisitos necesarios para unirse a las filas de élite de los honorables; sin embargo, para que estas cualidades contaran, ellas debían ser reconocidas por el público en general. Por ejemplo, uno no era simplemente un «español de ilustre nacimiento», sino que era «conocido y tenido» por tal. Como vimos, una forma como las personas podían establecer estas características era presentando testigos que dieran fe del linaje y la reputación. Una vez alcanzada cierta posición o calidad, se la reafirmaba continuamente con señales físicas externas —tales como ropas y uniformes específicos, formas de trato o el hecho de portar una espada— y participando en las frecuentes ceremonias públicas.

Esta constante necesidad de reconocimiento público explica la preocupación de los funcionarios coloniales por las cuestiones de precedencia, como el orden de los asientos en la catedral o el lugar en las procesiones[28]. Siempre había disputas entre el cabildo municipal y el cabildo catedralicio en torno de los detalles de las ceremonias: si los regidores debían recibir la bendición del obispo de pie o de rodillas, y si el alcalde o el decano debía guardar la llave del cofre que guardaba el Santísimo el Jueves Santo[29]. Incluso, una vez muerto, el funeral podía reflejar el honor tanto del difunto como de su familia. El pueblo se quejó cuando el obispo Chaves de La Rosa hizo que fuera más difícil para los miembros de las órdenes religiosas acompañar los cortejos fúnebres. Numerosas personas presentaron una protesta legal al Intendente, quejándose de que el Obispo había ordenado «que los sujetos mas distinguidos se condugesen al Deposito en oculto, en secreto, y sin pompa»[30].

Sin embargo, la mayoría de las protestaciones de honor se daba en la vida cotidiana. Hombres y mujeres debían estar constantemente en guardia y listos para defender su reputación de los insultos y chismes. Dada la naturaleza simbólica externa del honor, las afrentas verbales siempre iban acompañadas del avergonzamiento físico. Y dada la importancia de la cabeza, darle a un hombre una bofetada en el rostro o tirarle el sombrero era considerado un serio desafío[31]. Además, como el honor estaba también ligado a la familia, era particularmente escandaloso insultar a un hombre en su casa[32]. La violación del hogar de un patriarca era uno de los factores que hacían del rapto una afrenta tan seria. Indudablemente que la mayoría de las cuentas eran saldadas en el acto, ya fuera humillando al retador o por medio de la violencia. Otras disputas deben haber sido tratadas frente a los jueces de paz locales, en tanto que unos cuantos llevaban su caso a la corte con una acusación por injurias.

27. ARAR/Int/Crim (17-V-1788), «Doña Evarista Arroyo contra Tomasa, mulata libertina, por injurias».

28. Para ejemplos, véase ARAR/Int/Crim (8-VII-1786), «Don Crisóstomo Anco, Alcalde Ordinario del Pueblo de Cayma, contra Domingo Calla y otros por falsa imputación»; ARAR/Int/Ped (4-V-1787), «Don Josef García de San Roque en los autos contra el Alférez Real Don Manuel Flores»; y, sobre la cuestión de quién tenía derecho al título de Su Excelencia, véase AMA, LCED 6 (8 de diciembre de 1788).

29. Véase AMA, LEXP 1 (5 de diciembre y 10 de noviembre de 1794); AMA, LAC 26 (en especial durante 1804, 1805 y 1811); y AMA, LAC 25 (27 de abril de 1781).

30. BNP doc. D6309 (1805), «Sobre el depósito de cadáveres».

Si bien, en teoría, únicamente la opinión de los pares afectaba el honor, los arequipeños que iban a los tribunales a limpiar su nombre —y se arriesgaban, así, a un mayor escrutinio público— a veces estaban exigiendo respeto a sus inferiores. Era más probable que se diera un juicio por injurias allí donde las pretensiones de honor eran más tenues: de hombres, en los grupos intermediarios, y de mujeres que no contaban con ningún varón que las defendiese. En particular, en una sociedad como la de Arequipa, donde las líneas de clase y color no estaban siempre delimitadas, había casos limítrofes en los cuales las partes involucradas simplemente no podían ponerse de acuerdo en su estatus respectivo. En 1820, por ejemplo, el comerciante José Pozo acordó con el carpintero Ignacio Severiche que este le haría una caja en la cual pudiera guardar algunos relojes. Debió haber algún malentendido en cuanto a qué tan rápidamente debía estar lista, y si Pozo la recogería o Severiche la entregaría. Al día siguiente, cuando Severiche descubrió que el primero había comprado una caja a otra persona, fue a reprocharle el haber

31. Véase ARAR/Corregimiento/Crim, Leg. 26, Exp. 424 (10-I-1771), «Martín Francisco contra María la Ocoña»; ARAR/Int/Crim (4-VIII-1789), «María Zevallos contra Don Mariano Villanueva»; (30-I-1792), «Don Rafael Contreras contra Don Agustín Herrera»; (1-VI-1792), «Doña María López contra Marcos Torrelio y Pedro Pastor»; y ARAR/CS/Crim (11-XI-1827), «Contra Miguel Ramos por homicidio».

32. Véase ARAR/Int/Crim (21-II-1785), «Doña Josefa Zegarra y Cáceres contra Juana de Tal»; (3-X-1792), «Don Antonio Acosta en contraquerella con Diego Llerena»; (18-III-1806), «Don Juan Bautista Graci contra Don Pedro Yansen y Don Ramón Hurtado»; (2-VIII-1815), «Doña Luisa Tapia contra Doña Bárbara Rivero»; ARAR/CS/Crim (11-X-1825), «Don Manuel Diez Canseco contra su arrendatario Mariano Carbajal»; (12-XII-1832), «Contra Bernarda Torres, Juana Barriga y María Torres por haber herido a María Beltrán»; (22-II-1833), «Don Ramón Sea contra Don José Berenguel»; y (17-IV-1833), «Contra Mateo Chávez por homicidio».

roto su contrato y tuvieron una acalorada discusión. Finalmente, su disputa desembocó en un ritual de avergonzamiento, en el cual los parientes de Severiche, armados con palos y piedras y acompañados por músicos del vecindario, asediaron la casa donde vivía Pozo.

Severiche lo acusó de haberle dado una bofetada, de haberle perseguido con una espada y haber insultado a su hija. Pozo replicó que era él quien había sido ofendido por Severiche, a quien continuamente se refería simplemente como «el carpintero», porque había entrado a su casa «con incibilidad y destencion, sin siquiera saludarlo como se acostumbra entre gente honrada». Después de la discusión, prosiguió Pozo, el carpintero tuvo la arrogancia de proclamar «que si no estubiera en su casa le enseñaria a tratar a patadas»[33].

La hija de Severiche también pensaba que a Pozo le vendría bien una lección de modales; cuando salió detrás de su padre con una espada, ella gritó «a saramullo, malcriadote que no respeta a un hombre viejo como mi Padre»[34]. Los testigos parecían ser ambivalentes en su evaluación de los dos hombres; se referían a ambos como «don», aunque el comerciante Pozo era identificado como un «caballero». Es más, en el momento de su pelea, la hija del artesano había estado visitando al Alcalde, lo que sugiere que su familia no distaba mucho de la élite social. El caso se suspendió cuando Pozo salió del pueblo en viaje de negocios y jamás fue concluido, al igual que muchos otros juicios por injurias.

Mientras que los hombres de la élite reclamaban el honor como un derecho de nacimiento, los plebeyos afirmaban que su conducta les ganaba una reputación honrada[35]. Aunque no siempre había una distinción absoluta

33. ARAR/Int/Crim (22-II-1820), «Don Ignacio Severiche contra Don José Pozo por injurias». Para la importancia de los saludos entre varones de estatus elevado, véase también ARAR/Int/Crim (19-III-1806), «Seguidos por Don Pedro Yansen sobre el robo de pesos».
34. Testimonio de Dominga Muñoz el 22 de febrero de 1820, en ARAR/Int/Crim (22-II-1820), «Don Ignacio Severiche contra Don José Pozo por injurias».
35. Cheryl English Martin ha documentado una dinámica similar en la Chihuahua del siglo XVIII; véase Martin, *Governance and Society*, 142-48. Juan Carlos Estenssoro Fuchs señala que los mulatos de la tardía Lima colonial copiaban los modales y las danzas de la nobleza; véase Estenssoro Fuchs, «La plebe ilustrada: el pueblo en las fronteras de la razón», en Charles Walker, ed., *Entre la retórica y la insurgencia* (Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1996), 50-57. Véanse también los siguientes ensayos en Johnson y Lipsett-Rivera, eds., *The Faces of Honor*: Lipsett-Rivera, «A Slap in the Face of Honor: Social Transgression and Women in Late-Colonial Mexico», 179-200; y Richard Boyer, «Honor Among Plebeians: *Mala Sangre* and Social Reputation», 152-78.

entre «sujetos de honor» y «hombres de bien», los primeros tendían a estar asociados con la élite y los segundos con las nociones populares de la buena conducta y la hombría. De otro lado, el comportamiento era usado como una defensa de los cargos deshonrosos de criminalidad, y del robo en particular. Fuera de los insultos raciales, el que más se usaba contra un hombre en una discusión era el de «ladrón». En lugar de intentar refutar tales acusaciones con la presentación de circunstancias particulares, los hombres usaban su reputación como prueba de su inocencia. La defensa usada por Hermenegildo de Olivera en 1783 fue repetida por muchos otros a lo largo del período: «Pues, lo primero soy un sugeto de honrrados y cristianos procedimientos notorios, conosido y tenido por tal en esta Ciudad y assi no es presumible contra mi conducta el hecho infame de substraccion, o hurto»[36].

La defensa contra el cargo de robo usualmente incluía la presentación de testigos de la persona, que daban fe de que el acusado realmente era un «hombre de bien». La opinión de otros era crucial y las pretensiones de honor, a menudo, se basaban en ganarse la confianza de personas distinguidas. Una buena reputación tenía consecuencias materiales en una economía dominada por el crédito, en particular para los artesanos y pequeños comerciantes, cuyo éxito dependía de la confianza de sus clientes[37]. En 1808, los maestros plateros solicitaron que el Intendente utilizase su autoridad para asegurarse de que sus oficiales cumplieran con los reglamentos del gremio, en especial la prohibición de recibir trabajos independientemente de un maestro. Los oficiales, enfurecidos en particular por la implicación de que recibían piezas de plata robadas, protestaron indignadamente que su honor había sido mancillado. Insistieron en que tenían todo el derecho a aceptar trabajos de «alguna Persona que llebada de la entera satisfaccion que tiene asi de nuestra industria, como de nuestros honrrados procedimientos, nos hase confianza»[38].

Como la respuesta de los plateros da a entender, la dedicación y la habilidad en su ocupación eran un elemento importante en una conducta honrada de parte de los plebeyos. Aun así, estar simplemente empleado era

36. ARAR/Corregimiento/Crim, Leg. 26, Exp. 446 (4-IX-1783), «Don Miguel de Cáseres contra Hermenegildo de Olivera por robo». Pueden encontrarse declaraciones similares en muchos juicios por robo.
37. ARAR/Int/Crim (17-VIII-1824), «Ignacio Molina se defiende de los cargos puestos por Mariano Goysueta»; y ARAR/CS/Crim (2-V-1832), «Don Enrique Núñez se defiende de la imputación de robo».
38. ARAR/Int/Adm (9-VI-1808), «Expediente sobre que los Maestros Plateros cumplan sus deberes».

una débil defensa, y el argumento de alguien acusado de robo era tanto más fuerte si podía probar también poseer propiedades o fortuna. En 1796, por ejemplo, el joven Calistro Lazo de Socabaya esparcía el rumor de que el caballo robado con el cual fue aprehendido le había sido dado por José Álvarez. «Don» José fue a la corte a defenderse a sí mismo incluso antes de que los cargos hubiesen sido presentados, declarando: «Yo soy un hombre de bien conocido por tal, en toda esta ciudad, que tengo bienes propios, muebles y raizes, y soy de manejo de dinero, y que por tanto no soy capas de grasarme en robos»[39]. Uno de los testigos de su persona no estaba seguro de si Álvarez tenía propiedad alguna, pero sí declaró que había *arrendado* dos parcelas en Socabaya y era incapaz de cometer un robo, pues se trataba de un «hombre travajador»[40].

El indio Pascual Calderón hizo una defensa similar cuando Sebastiana Vera lo acusó de haber robado su oveja. En lugar de describir su negocio de comprar carne en la sierra y venderla en la ciudad, sostuvo ser un «hombre de bien y de conducta arreglada» y, además, «con manifiesto manexo de bienes». Sus vecinos de Miraflores, presumiblemente caballeros españoles, respaldaron sus afirmaciones, declarando haber cuidado el dinero de Calderón[41].

Aunque los plebeyos reconocían el respeto debido a sus superiores, eran sensibles a las implicaciones de la dependencia y el estar en deuda. Cuando Don Vicente Mantilla recordó a Tomás Ortiz una deuda de dos pesos «con razones amigables», esperaba deferencia, pero, en lugar de ello, se topó con insultos y amenazas[42]. La implicación de que uno tenía un patrono podía ser tomada como un insulto. Por ejemplo, en una disputa en torno de los derechos de riego entre personas que habían arrendado sus campos, «don» Pedro Valdivia

39. ARAR/Int/Crim (21-VII-1796), «Don Josef Álvarez contra Calisto Lazo por falsa imputación del robo de una yegua».
40. Testimonio de Pedro Texada el 28 de julio de 1796, en ARAR/Int/Crim (21-VII-1796), «Don Josef Álvares contra Calisto Lazo por falsa imputación del robo de una yegua».
41. ARAR/Int/Crim (22-VII-1802), «Prueba por parte de Pascual Calderón en la causa que le sigue Sebastiana Vera por robo».
42. ARAR/Int/Crim (19-XII-1789), «Don Vicente Mantilla contra Tomás Ortís por injurias». Para otras peleas debidas a los intentos de cobrar préstamos, véase ARAR/Int/Crim (30-I-1792), «Don Rafael Contreras contra Don Agustín Herrera»; (8-V-1792), «Don Bernardino de Vera contra Mariano Ticona»; (2-III-1801), «Don Tadeo Torres contra Alexo Paredes»; (5-I-1820), «El Teniente de Cura de Yanahuara Don José Delgado contra Don José León; ARAR/CS/Crim (13-IV-1835), «Contra Don Miguel Hernani por heridas a Don Manuel Corrales»; y (10-VI-1835), «Don Miguel Hernani contra Don Manuel Corrales».

inició una pelea con Nicolás Quadros diciéndole «a sambo para tu amo tienes mano»[43]. Al usar el término «amo» y calificar a Quadros en cierta medida como africano, Valdivia daba a entender que tener un patrón era semejante a la esclavitud en su dependencia y servidumbre. Cuando «don» Pedro Nolasco Murillo intentó casarse con la hija de un hombre del cual arrendaba tierras, «don» Pedro Reynoso se opuso vehementemente al enlace argumentando que Murillo «notoriamente ha sido criado concertado de mi casa, de peon jornalero, en que me ha servido, en el labor de mi hacienda»[44].

Es más, en los casos criminales, los acusados jamás apelaban explícitamente a sus «patronos»; eran solo los testigos en contra suya quienes ponían tales palabras en su boca[45]. Resulta significativo que solo las mujeres —que, de todos modos, eran consideradas dependientes— hayan admitido explícitamente haber buscado la intercesión de un protector[46]. El otro grupo que ocasionalmente admitía tener patronos —los indios— estaba, asimismo, estigmatizado como servil[47].

Si los plebeyos apelaban a su conducta para definir su honor a ojos de sus superiores, ellos esperaban en particular que sus pares los reconocieran como «hombres de bien». El código de la hombría incluía la hospitalidad y la generosidad. Juan Montoya, un zapatero de España, se sintió ultrajado cuando Manuel Lazo lo pateó afuera de su casa por insultar a un carpintero. Según un testigo, Montoya se fue enfadado, exclamando «que todos tenian casa, y que pagaban su plata, y que en nada le faltaba al respeto»[48]. Las palabras de Montoya implican que él también tenía propiedades y que podía, por lo

43. ARAR/Int/Crim (17-II-1803), «Don Diego Valdivia contra Nicolás Quadros por injurias».
44. ARAR/Cab/Civ (3-XI-1795), «Por Don Pedro Nolasco Murillo sobre el diseño de Don Pedro Reynoso para contraer matrimonio con su hija».
45. Véase, por ejemplo, el testimonio de Isidro Bilca el 7 de junio en ARAR/Int/Crim (7-VI-1805), «Mariano Solórzano contra el Alcalde de naturales de Santa Marta»; y el de Pedro Sanches el 16 de octubre en ARAR/CS/Crim (7-X-1838), «Contra Nazario Muñoz por heridas».
46. ARAR/Int/Crim (20-XII-1820), «Paulino Moscoso contra el Alcalde de Tiabaya»; y ARAR/CS/Crim (2-V-1829), «Melchora Ramos hace una petición en autos que le sigue a su hijo por Melchor Rodríguez».
47. El indio «don» Francisco Pinto nombró a su «patrón» albacea de su testamento; ARAR, notario M. J. Chávez, 5 de octubre de 1845. Esteban Cabana explicó que en el censo de tributarios se lo identificó con el apellido Abril, porque, cuando niño, tomó el nombre de su patrón, «como acostumbran los mas sirvientes o mosos». AGN, Hacienda, H-4-1845, R. 287 (1843), «Matrícula de Indígenas de Arequipa».
48. ARAR/CS/Crim (12-VI-1830), «Contra Juan Montoya por homicidio».

tanto, considerarse a sí mismo el igual social de Lazo. Cuando volvió, fue con cuchillo en mano. El abogado defensor de Montoya sostuvo que este había sido provocado por Lazo, quien mostró una total carencia de principios civilizados.

Es más, un hombre de bien jamás rechazaría el ofrecimiento de una bebida y compraría la siguiente ronda para estar en iguales condiciones[49]. Marcelino Manrique y Gerónimo Ballón eran «como hermanos» hasta una pelea en la cual el último de los nombrados terminó con un brazo roto. Ballón declaró que, cuando rechazó una invitación a beber, Manrique replicó que «era un miserable y por no gastar no toma»[50].

También se esperaba que un hombre pudiera controlar a su mujer; no había señal más grande de deshonra que el que ella le fuera infiel. En un caso de asesinato, hasta el Fiscal pidió una sentencia más leve, porque el difunto había dicho que el acusado prostituía a su propia esposa, «la mas grave de las injurias que puede hacerse a un hombre de honor y casado»[51].

La «hombría» requería que un hombre defendiera su honor y las peleas podían comenzar con un desafío como este: «Si no es usted hombre para mi»[52]. Por este motivo, muchas ofensas en el mundo plebeyo podían arreglarse solo violentamente. Cuando el oficial de carpintero Agustín Talavera pidió

49. Para ejemplos, véase AAA/Pen (16-XII-1796), «Doña Tadea Gordillo pide divorcio de Pedro Nolasco Espinosa»; (23-IV-1817), «Doña Marta Loayza pide divorcio de Mariano Samatelo»; ARAR/Int/Crim (27-IV-1816), «Contra Martín Muñoz y Bruno Zevallos por robo»; (15-XI-1824), «Expediente sobre la muerte de Manuel Vilca»; ARAR/CS/Crim (11-XI-1827), «Contra Miguel Ramos por homicidio»; (24-IV-1832), «Contra Pablo Villanueva por puñaladas a Paula Muños»; (14-VII-1833), «Contra Andrés Quispe por homicidio»; (7-IV-1836), «Contra Rafael González por dar puñaladas a tres hombres y una mujer en una chichería»; (8-I-1838), «Contra Francisco Chiri por homicidio»; y (14-VII-1851), «Contra Juan Palomino por intento de asesinato».

50. ARAR/CS/Crim (19-XII-1850), «Contra Don Nicolás y Don Marcelino Manrique por romper un brazo a Don Jerónimo Ballón».

51. ARAR/CS/Crim (14-VII-1833), «Contra Andrés Quispe por homicidio».

52. ARAR/CS/Crim (11-XI-1827), «Contra Miguel Ramos por homicidio»; y (10-VI-1836), «Contra Inocencio Pardo por heridas a Pablo Rosado». Para otros análisis del honor masculino, véase Cheryl English Martin, «Popular Speech and Social Order in Northern Mexico, 1650-1830», *Comparative Studies in Society and History* 32, no. 2 (1990): 305-24; John Charles Chasteen, «Violence for Show: Knife Dueling on a Nineteenth-Century Cattle Frontier», en Lyman L. Johnson, ed., *The Problem of Order in Changing Societies* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990), 47-64; Stern, *The Secret History of Gender*, en especial 151-88; y Lyman L. Johnson, «Dangerous Words, Provocative Gestures and Violent Acts: The Disputed Hierarchies of Plebeian Life in Colonial Buenos Aires», en Johnson y Lipsett-Rivera, eds., *The Faces of Honor*, 127-51.

a su amo una nueva mesa de trabajo, su compañero Alejo Espinoza bromeó que simplemente debía voltear la vieja. Nada divertido, Agustín llamó «perro» a Alejo y ambos se agarraron a golpes después de intercambiar insultos raciales[53]. Una pelea similar estalló en la tienda de un sastre unos treinta años después. Vicente Salas informó que, cuando llegó al trabajo, encontró a los otros cuatro oficiales borrachos y bromeando. La pelea comenzó cuando uno de ellos intentó trazar una cruz en su camisa blanca con un carbón. El oficial que intentó separarlos fue apuñalado con un par de tijeras[54].

Era más fácil soportar las bromas si estas eran a expensas de otro oficio. En 1833, tres canteros se encontraron en la calle y comenzaron a bromear. Según Gabriel Llosa, Manuel Pacheco «les dijo como en bufonada bengan a cargar, como suponiendolos cargadores, a que le contesto el cantero Mariano, y tambien tengo una mula para amansar a cuya esprecion se rijo [sic] Pacheco»[55]. Los artesanos evidentemente proclamaban y defendían la jerarquía de los distintos oficios.

Con todo, había una línea sumamente delgada entre la defensa de la propia honra masculina y la ofensa a la de otras personas. Ganarse una reputación como querelloso e insolente podía costarle a un hombre el respeto de sus compañeros[56]. Es más, hasta entre las clases populares había grados de honor: los maestros artesanos esperaban mayor respeto de sus oficiales, al igual que los padres de sus hijos. Por ejemplo, en 1811, el maestro herrero Eugenio Escalera se quejó de haberle pagado a Pedro Cornejo la mañana del domingo solo para que este regresara borracho en la tarde y le pidiera otros dos reales. Escalera lo sacó a empellones de su casa, para que «no diese margen para que los otros oficiales con semejante exemplo hiciesen lo mismo»[57]. Otro maestro herrero, que visitaba esa tarde a Escalera, declaró haber

53. ARAR/Int/Crim (15-XII-1803), «Alejo Espinoza contra Agustín Talavera por injurias y heridas».

54. ARAR/CS/Crim (10-X-1836), «Contra Vicente Salas por heridas a Timoteo Vargas».

55. ARAR/CS/Crim (17-IV-1833), «Contra Mateo Chaves y Lucía Torres por heridas a varias personas».

56. Véase ARAR/Int/Crim (17-V-1788), «Doña Evarista Arroyo contra Tomasa, mulata»; (29-V-1799), «Don Ignacio y Don Ignacio Antonio Delgado contra Pedro Nuñes»; (7-VI-1805), «Mariano Solórzano contra el Alcalde de Naturales de Santa Marta»; (14-XI-1806), «Contra Ignacio Canano por desórdenes de malversación»; (19-IX-1807), «Don Francisco Delgado contra Don Isidro Salas»; y (21-II-1817), «Don José Nuñes contra José Delgado y sus hijos».

57. ARAR/Int/Crim (12-VIII-1811), «Eugenio Escalera contra Pedro Cornejo por insubordinación».

quedado escandalizado al escuchar a Cornejo gritar «pues me ca— en estos maestros cara —de mier— que no son para dar dos reales mañana que me busquen no paresco»[58].

Otro caso muestra tanto el intento de imponer niveles de respeto entre personas que eran casi iguales y la politización potencial del honor. Antonino Pacheco ofreció un vaso de chicha a un amigo, diciéndole en broma «toma come conejos». Aparentemente, este insulto, que se refería a los seguidores del general rebelde Salaverry, iba, en realidad, dirigido a Rafael González, quien se vengó apuñalando a Pacheco y sus compañeros. González sostuvo haberle enseñado a Pacheco el oficio de zapatero y que habían sido enemigos desde que el infiel oficial comenzó a aceptar trabajo sin pagarle su parte, «como si fuese el Maestro». González se defendió de los cargos explicando que había actuado «con la autoridad que suelen tener los Maestros de Sapateria con sus aprendises u oficiales, y la de ser compadre espiritual con Maria Gomez Madre de Antonino»[59].

De las mujeres de la plebe se esperaba, al igual que en el caso de las de la élite, que acataran las nociones sexuadas del honor, aunque la fidelidad sexual después del matrimonio era más importante que la castidad antes de él. Una mujer soltera podía sostener que su conducta era honrada siempre y cuando estuviera involucrada en una relación de largo plazo con una expectativa razonable de matrimonio[60]. En la sociedad popular, se usaba el chisme para vigilar la conducta sexual de las mujeres. Así como para los varones la afrenta más seria era ser llamado «ladrón», para las mujeres era que se les dijera «puta».

Las mujeres casadas que frecuentemente eran el blanco de tales insultos presentaban cargos contra sus difamadores, en un intento de limpiar su apellido. En su pedido a la corte, subrayaban la seriedad de tales acusaciones, sosteniendo, a menudo, que sus maridos amenazaban con matarlas si no probaban su inocencia. Era más probable que una mujer soltera fuera víctima de estos ataques si estaba involucrada con un hombre casado, y en

58. Los guiones figuran en el original; aparentemente el escribano quedó lo suficientemente escandalizado como para censurar la declaración. Testimonio de Diego Marroquín, 12 de agosto, en ARAR/Int/Crim (12-VIII-1811), «Eugenio Escalera contra Pedro Cornejo por insubordinación».

59. ARAR/CS/Crim (7-IV-1836), «Contra Rafael González por puñaladas a cuatro personas en una chichería».

60. AAA/CIV (18-V-1795), «Martina Tapia pide que Rafael Salas cumpla con su palabra de casamiento»; y ARAR/Int/Crim (8-X-1807), «Doña María Tone Esquiagola, Casica de Yanahuara, se defiende de las acusaciones del Alcalde Don Pablo Vera».

especial si él desviaba dinero de su familia para gastarlo en ella. Uno de los apodos populares de tales mujeres era «come pan ajeno». Cuando Micaela Begaso enfrentó a una joven llamada María, de la cual sospechaba estar cometiendo adulterio con su marido, la culpó de que este hubiese abandonado sus deberes y le preguntó: «¿No hay un hombre soltero con quien trates?»[61]. La conducta de las viudas y las mujeres cuyos maridos estaban ausentes se sometía a un escrutinio especial. En tanto mujeres sin la «protección» y el respaldo de un hombre, se sospechaba que ellas estaban detrás del marido de otra mujer.

Tal como en las afrentas al honor masculino, las acusaciones verbales contra una mujer iban, a menudo, acompañadas de ataques físicos simbólicos. Como el honor estaba asociado con la cabeza, se consideraba una seria señal de vergüenza que a una mujer se le cortasen los cabellos[62]. Sin embargo, dado el énfasis sexual de la honra femenina, las mujeres también estaban sujetas al embarazoso acto de que les levantaran las faldas y golpearan sus nalgas[63]. La ropa también era un reflejo del honor de una mujer, tanto de su recato sexual como de su estatus. Un sacerdote que intentaba rehusar la responsabilidad de pagar por el mantenimiento de un niño usó la estrategia de impugnar el honor de su amante: «Que se vista de baieta de la tierra, y tocuio, como antes, y se quite de mantones y trages»[64].

Como sugiere esta afirmación, para las mujeres, la carga de la prueba para demostrar su honor era mayor. Se asumía, por lo menos en las clases altas, que las mujeres de la plebe, y sobre todo las chicheras, eran personas disolutas. Cuando Martina Tapia pidió que Rafael Salas cumpliera su promesa de matrimonio, en particular puesto que ella había conservado su bue-

61. ARAR/Int/Crim (9-XII-1815), «Doña Micaela Begaso contra María de tal por ilícito comercio con su marido».

62. ARAR/Int/Crim (29-V-1809), «Doña Rafaela Gómez contra Doña María Santos Salazar»; ARAR/CS/Crim (12-VII-1838), «Doña Rosalía Delgado contra Doña Teresa Villalobos»; y (30-VII-1840), «Manuela Véliz contra Nicolasa Benavente y sus hijas».

63. ARAR/Int/Crim (2-II-1804), «Don Sebastián Valencia contra María Laguna y otros por maltratamientos hechos en su mujer»; (5-III-1806), «Don Francisco Alvarado contra Josefa y María Valencia por injurias»; ARAR/CS/Crim (12-XII-1832), «Contra Bernarda Torres y otras por haber herido a María Beltrán»; y (5-III-1838), Doña Juana Torres contra Don Julián Zegarra por injurias».

64. AAA/Civ (20-XI-1822), «Doña Tomasa Texada contra el Presbítero Don José de Melgar por alimentos». Carlos Champi insultó del mismo modo a su esposa según el testigo Josef Dias de Aragón; AAA/Pen (20-X-1784), «Paula Cáseres contra Carlos Champi por sevicia».

na reputación, él respondió que jamás se casaría con una mujer que era una chichera, ocupación que «trae concigo [una] desastrada vida»[65]. En 1804, «Doña» María Jacinta Ortis acusó a José Álvarez de haberla insultado en el transcurso de una disputa en torno a los derechos de riego. Él negó los cargos, pero agregó que, en todo caso, no sería algo serio, porque las mujeres plebeyas como ella bebían chicha y se llamaban «borrachas» la una a la otra todos los días[66]. Por lo tanto, las mujeres que intentaban conservar su reputación debían refutar los cargos específicos de mala conducta sexual y, a diferencia de los hombres de la plebe, rara vez podían valerse de evidencias corroborativas, como el estar empleadas ventajosamente. Con todo, a pesar de los sesgos de la élite, las mujeres plebeyas insistían en sus pretensiones de honor.

Los plebeyos, entonces, reclamaban su propia versión del honor, basado en la conducta. Es más, la mayoría de los arequipeños eran aceptados como «españoles» pese a contar con una probable ascendencia mixta. Tal vez eran estas pretensiones de pureza de sangre las que hacían que tantos se sintieran con derecho a emplear los títulos honoríficos de «don» y «doña». Además, los hombres de todas las clases creían que el control sobre las mujeres añadía algo a su honra, razón por la cual las disputas maritales ritualizadas eran tomadas tan en serio. Con todo, durante el período colonial, los plebeyos reconocieron, en su mayor parte, que el honor era proporcional y que uno debía mostrar deferencia —aunque no servidumbre— a los superiores. Por ejemplo, cuando a un labrador se le preguntó en un juicio por qué no había criado a sus hijos con mejores modales, este objetó ser un hombre de bien y que los había criado con «respeto y sugecion a las justicias, a aquel que se debe a las demas jentes segun sus clases, estados y condiciones»[67]. La pretensión de tener una buena reputación sobre la base de la estima de los más distinguidos caballeros era un reconocimiento de que habían grados en el honor.

En España, la creciente influencia de la Ilustración y los temores a la decadencia económica hicieron que Carlos III diera una real cédula reconociendo los oficios de artesanos como «honestos y honrados»[68]. Un pequeño círculo de modernistas, entre ellos varios arequipeños, también estaba introduciendo dichas ideas en el Perú a finales del período colonial[69]. No obstante, quienes propugnaban que se concediera «una honra» legal a los artesanos seguían pensando que debía ser «proporcional y correspondiente, cada cual en su nivel, dentro de la jerarquía social»[70]. A las autoridades coloniales también les preocupaba que los artesanos y otros trabajadores no se desalentaran del trabajo. Según ellas, la única cosa peor que trabajar en uno de los «oficios viles y bajos» era estar «sin oficio ni beneficio».

65. AAA/Civ (18-V-1795), «Martina Tapia pide que Rafael Salas cumpla con su palabra de casamiento». Véase también AAA/Mat (9-VI-1790), «Juan Muños y Brígida Valencia»; ARAR/CS/Crim (4-I-1830), «Don Toribio de Linares contra Doña María Escalante por falta de respeto»; (16-VII-1838), «Don Ildefonso Obando contra Mariano Fuentes por estupro en su hija»; y (3-IX-1848), «Contra Faustino Cuadros y Manuel Delgado por violación en la menor Manuela Bolaños».

66. ARAR/Int/Crim (13-X-1804), «Doña María Jacinta Ortis contra José Álvares».

67. ARAR/Int/Crim (21-II-1817), «Don José Nuñes contra Don José Delgado y sus hijos».

Por su parte, en Arequipa, la élite consideraba que su población era, en general, de buen comportamiento y honesta —en especial, cuando se la comparaba con los indígenas de la sierra o los negros y mulatos de la costa—, aunque no exactamente honorable. Ignacio Paredes, acusado de administrar un garito, insistió en que solamente personas de honor, como curas, frecuentaban su establecimiento. Aunque «algunos jornaleros se llegan [a su local] a comprar el agí [un plato picante], y chicha, que hacen su continuo alimento», dijo, «estos infelises no son, ni pueden titularse vagos, y mal entretenidos pues su travajo diario les asegura un nombre honesto entre las Gentes»[71]. Por lo tanto, el código de honor colonial ofrecía un lugar (si bien desigual) a un gran segmento de la población, así como lineamientos para una coexistencia relativamente pacífica.

La honra para una nueva República

Durante la Colonia, el código del honor estuvo basado en el sistema monárquico. El rey, en tanto jefe de Estado, no solamente había sido la persona más honorable dentro del ordenamiento jerárquico, sino también la fuente de la honra de todas las demás. Con la Independencia peruana de España, reconocida en Arequipa en 1824, esa fuente de honor repentinamente se desvaneció. Sin embargo, el ideal mismo siguió siendo considerado de la mayor importancia. Quienes estaban intentando establecer un nuevo

68. Citado en Guillamón Álvarez, *Honor y honra*, 169.

69. Pablo Macera, *Trabajos de historia*, vol. 2 (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977).

70. Guillamón Álvarez, *Honor y honra*, 21.

71. ARAR/Int/Crim (14-XI-1806), «Contra Ignacio Canano por desórdenes de malversación en su casa».

Estado deseaban apropiarse del poder para dispensar honores y privilegios[72]. Sin embargo, les faltaba una cabeza simbólica dada la inestabilidad de los gobiernos. El papel del rey como distribuidor y guardián del honor pasó, en cambio, a la Constitución. Las elaboradas ceremonias que antes habían reforzado la lealtad al monarca sirvieron, después de la Independencia, para legitimar la Constitución.

Sensibles a la aparente continuidad en las celebraciones cívicas, los editores del periódico oficialista de Arequipa —*El Republicano*— se apresuraron a señalar que los significados subyacentes habían cambiado: «Es evidente que estos mismos actos se han repetido mil veces por motivos muy ominosos al pais, y se han envilecido de modo que con razon los ha llamado alguno *funciones sacro comicas*; pero los observadores reflexivos . . . conocerán á un golpe de vista, cuando ellos son las efuciones de una alma libre que se regocija, cuando los servicios violentos de un esclavo que [es] arrastrado por la dura ley de la necesidad»[73].

Por exageradas que sean las descripciones oficiales de tales festividades, el lenguaje en dichas ocasiones era radicalmente nuevo. A medida que las procesiones se abrían camino por la ciudad, los pregoneros se detenían en las plazas principales para leer en voz alta no reales cédulas, sino Constituciones republicanas[74]. La multitud oyó decir que todos los peruanos eran iguales ante la ley y que los privilegios y cargos hereditarios habían sido abolidos[75]. Algunos se enteraron de que ahora eran ciudadanos con nuevos derechos, entre ellos la capacidad de elegir a sus representantes en el gobierno. Cuando las personas se reunían en tiendas y chicherías para discutir estos cambios, alguien tal vez leía el periódico que publicaba y analizaba las Constituciones[76].

72. El art. 60 de la Constitución de 1823 daba al Congreso el poder de conferir honores nacionales; en Olivo, *Constituciones*, 46.

73. *El Republicano*, 30 de junio de 1827, 60. Véase también «Publicación y jura de la Constitución peruana», *El Republicano*, 17 de mayo de 1828, 83; 19 de julio de 1834, 7; y carta dirigida al editor, firmada «Los Libres», 19 de julio de 1834, 8.

74. *El Republicano*, 19 de julio de 1834, 7.

75. Art. 23 (1823); art. 142, 146, 147 (1826); art. 157, 158, 159 (1828); art. 158, 170 (1834); y art. 160 (1839); en Olivo, *Constituciones*, 39, 103, 140, 180-82, 234.

76. Para artículos, véase *El Republicano*, 19 de agosto de 1826, 168-69; 26 de agosto de 1826, 172-73; y 30 de diciembre de 1826, 247-48. La Constitución fue publicada en entregas semanales en *El Republicano*, desde el 1 de diciembre de 1827 al 15 de marzo de 1828. Las copias de la Constitución también estaban en venta a medio peso (el salario diario de un trabajador no calificado); véase «Aviso», *El Republicano*, 27 de junio de 1828, 103.

Las nociones de libertad e igualdad eran nuevas para la mayor parte de la población cuando estas repentinamente ingresaron al discurso público después de 1824. Es perfectamente comprensible que las personas hayan interpretado los nuevos conceptos con ideales con los cuales ya estaban familiarizados; en Arequipa, estos cambios fueron vistos a través de las lentes del honor, que resonaban con el valor que el republicanismo dio a la virtud[77]. Si bien los abogados podían ayudar a las personas a reclamar sus nuevos derechos, no es ninguna coincidencia que la mayoría de los que, a menudo, se invocaban —como el derecho a la reputación o la inviolabilidad del hogar— haya coincidido con valores largo tiempo atesorados.

Las primeras Constituciones reconocían explícitamente el derecho que todo ciudadano tenía al honor, garantizando «la buena opinión, o fama del individuo, mientras no se le declare delincuente conforme a las leyes»[78]. Don José María Portugal citó este artículo directamente en un juicio por injurias[79], pero era más común que lo usasen los acusados y sus abogados para obtener su liberación de la prisión, dado que la cárcel era considerada deshonrosa. Cuando María Beltrán presentó cargos por injurias contra las hermanas Bernarda y Juana Torres, panaderas en Tiabaya, estas sostuvieron que era ella quien había ido a su casa para insultarlas y dañar su reputación, «que por nuestra carta tiene todo ciudadano derecho a conservar mientras no se le declare delincuente conforme a las Leyes». Coincidiendo en que la cárcel era un «ultraje a [las] familias honradas», el Fiscal sostuvo que las mujeres no solamente debían ser liberadas, sino que, además, tenían derecho a demandar al juez de paz por los daños sufridos[80].

En 1828, Alberto Anco, un indio prominente en la parroquia de Santa Marta, sí presentó cargos contra un juez que lo había encarcelado durante un juicio por adulterio instigado por su esposa. La corte superior reprehendió al juez, afirmando «que no debia confundirse a Don Alberto Anco bajo de pretesto alguno con los demas criminales que ocupan las carceles, puesto que la conducta y buena comportacion de este, lo han hecho constantemente acrehedor a la publica aceptacion, y a que se le haya considerado digno

77. Para una introducción a la historia del republicanismo, incluyendo el concepto de virtud, véase J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

78. Art. 193 (1823) y art. 164 (1828); Olivo, *Constituciones*, 68, 141.

79. ARAR/CS/Crim (2-I-1835), «Don Calistro Araujo contra Don José María Portugal».

80. ARAR/CS/Crim (12-XII-1832), «Contra Bernarda Torres, Juana Barriga y María Torres por haber herido a María Beltrán».

de obtener cargos publicos, que ha desempeñado cumplidamente»[81]. Tales decisiones de parte de las cortes limitaban la capacidad de la policía para mantener el control arrestando a personas «sospechosas». Victoriano Concha, detenido en 1829 por sospechas de ser un ladrón, fue liberado cuando el Fiscal sostuvo que las evidencias en su contra no bastaban «para haber perseguido a un hombre vulnerandolo en su persona y honor»[82].

Aun más descorazonador que el encarcelamiento era el castigo a latigazos; en el período colonial, esclavos e indígenas habían sido azotados, pero las personas «españolas» protestaban ruidosamente si se les daba el mismo trato[83]. Después de la Independencia, los arequipeños recurrieron a un decreto aprobado por Bolívar en 1821, que protegía del látigo a todas las personas libres. Cuando don Leandro Torres acusó a don Gaspar Herrera de haber azotado a su sobrino, sostuvo que el acto era un crimen público «porque afecta á la patria y á la sociedad misma»[84]. Aunque Herrera se quejó de que el joven había intentado seducir a su mujer, una afrenta seria a su propia honra, sí aceptó llegar a un arreglo extrajudicial.

Los funcionarios judiciales locales celosamente hicieron cumplir esta ley como un principio republicano fundamental. Cuando la policía arrestó a don Hermenegildo Rosas por azotar a un muchacho, fue puesto inicialmente a disposición del Juez de paz. Pensando que semejante acusación caía más allá de su jurisdicción, el Juez consultó a la corte superior. El fiscal José Gregorio Paz Soldán coincidió en que se trataba de un crimen serio, puesto que «con los azotes dados a un ciudadano se hollaban todos los principios, se insultaba á todo el público con un solo hombre, se atropellaba al Gobierno, la Constitucion y la dignidad de la Republica»[85]. Paz Soldán, posteriormente, sería un prominente jurista y político que defendería la noción de los derechos civiles en el nivel nacional.

81. ARAR/CS/Crim (16-XII-1828), «Don Alberto Anco apela la sentencia que lo ha declarado adúltero». La sentencia también fue impresa en *El Republicano*, 31 de enero de 1829, 3.
82. ARAR/CS/Crim (6-VII-1829), «Contra Victoriano Concha por sospecharse que es ladrón». Véase también ARAR/CS/Crim (3-VII-1833), «Contra Pablo Aguilar por haberle encontrado con una gorra de policía»; y (2-IX-1834), «Contra Don Diego Begazo y sus yernos por insubordinación a las autoridades».
83. ARAR/Cab/Civ, Leg. 15, Cuad. 380 (10-VIII-1780), «Bartolomé Cutipa contra Josef Arrenasas, cobrador de los repartos».
84. ARAR/CS/Crim (13-I-1841), «Don Leandro Torres contra Don Gaspar Herrera por haber azotado a su primo Manuel Velarde».
85. ARAR/CS/Crim (20-V-1843), «Contra Don Hermenegildo Rosas por haber azotado al menor Mariano Espinoza». Para otros casos, véase ARAR/CS/Crim (2-XI-1839), «Contra

Además de proteger la reputación de una persona, las primeras Constituciones garantizaban que «[t]oda casa de peruano es un asilo inviolable»[86]. *El Republicano* citó esta protección para darle una alabanza especial, afirmando que «los Peruanos tranquilos en el seno de sus familias, se consideran defendidos como en un castillo in[ex]pugnable»[87]. Como ser insultado en el propio hogar siempre había sido considerada una afrenta particularmente seria, los arequipeños aprovecharon esta garantía constitucional para acusar tanto a los funcionarios como a los civiles de allanamiento ilegal[88]. Cuando el cacique José Arenaza fue acusado de haberse insubordinado con el gobernador de Chiguata, sostuvo simplemente haber estado defendiendo los derechos de un indígena pobre. Invirtiendo los papeles, Arenaza sostuvo haberle preguntado al Gobernador: «¿Que me viene usted a insultar a mi casa, no sabe usted que es mi asilo sagrado?»[89].

En 1832, un grupo de jóvenes que simulaban ser policías irrumpieron en la casa de un zapatero. El Juez desestimó el caso, pero el Fiscal reclamó que el crimen era serio: «Sea cual siquiera [sic] la condicion y miseria del zapatero Lasaro, y la pobresa de su rancho o casa, ella es un sagrado en que debe considerarse por las Leyes tan seguro como el primer majistrado de la Republica»[90]. Diego Masías, un activista político clave, cuestionó el argumento. Cuando se le acusó de haber atacado la casa del general Blas Cerdeña, sostuvo que «la rotura de dos vidrios, sean de un Gran Mariscal o de un humilde artesano, no es materia ventilable en los juzgados de primera Ynstancia»[91].

Don Mariano Rodríguez»; (3-VIII-1844), «Contra Don José Villegas»; (6-XI-1846), «Contra Don José Franco»; (23-XII-1847), «Contra el Sargento Mayor Don Juan Cornejo»; y (15-III-1848), «Contra Miguel Pas».
86. Art. 145 (1826), art. 155 (1828), art. 155 (1834), art. 158 (1839); Olivo, *Constituciones*, 103, 140, 180, 234.
87. *El Republicano*,19 de agosto de 1826, 173.
88. ARAR/CS/Crim (4-I-1830), «Don Toribio de Linares contra María Escalante»; (12-XII-1823), «Contra Bernarda Torres y otras por haber herido a María Beltrán»; (6-III-1833), «Don Domingo Santayana contra el Gobernador de Uchumayo»; (17-IV-1833), «Contra Mateo Chávez por homicidio»; (26-V-1834), «Don Domingo Arias contra el Alcalde de Yanahuara»; (25-VIII-1838), «Juan Bautista Puma y otros indígenas de Cayma se quejan del Gobernador»; y ARAR/Pref (6-IV-1828), «Contra el Dr. Don Francisco Paula Paez por injurias a Feliciana Zegarra».
89. ARAR/CS/Crim (29-IX-1834), «Contra Don José Arenaza por injurias al Gobernador de Chiguata».
90. ARAR/CS/Crim (31-I-1833), «Contra Marcelino Esquivel y otros».
91. ARAR/Pref (10-I-1850), «Para descubrir los autores de la azonada».

Por último, con la abolición de los privilegios y cargos hereditarios, la Constitución favorecía la interpretación del honor basada en el mérito. Según el artículo 158 de la Constitución de 1828, «[t]odos los ciudadanos pueden ser admitidos a los empleos públicos, sin otra diferencia que la de sus talentos y virtudes»[92]. Al igual que sus predecesoras virreinales, las autoridades republicanas invocaban su honra para legitimar su poder; sin embargo, dicho honor ya no era un derecho de nacimiento, sino que debía ser ganado con la estima del pueblo. En palabras del segundo prefecto de Arequipa, el general Antonio Gutiérrez de La Fuente, «el hombre honrado, en la esfera de su vida privada, trabaja por hacerse amigos entre pocos: elevado al rango de hombre público, debe aspirar á hacerse digno de la consideracion de todos»[93].

La principal forma como los políticos se ganaban su honra durante los primeros años de la República era el servicio militar, esto es, defendiendo el honor de la nación. Mientras que la prensa y los políticos eran efusivos en sus alabanzas a dichos jefes, los comandantes militares eran, asimismo, sensibles al orgullo de sus tropas. En discursos y proclamas, en particular aquellas que llamaban a las armas, los jefes se dirigían a los arequipeños como ciudadanos virtuosos y honrados[94]. Es más, quienes combatían en el campo de batalla eran recompensados con el derecho a llevar insignias especiales, a que se inscribiera su nombre en los libros oficiales de «ciudadanos beneméritos» y se les hacía miembros de la Legión de Honor[95].

Por lo tanto, el honor quedó indisolublemente ligado al patriotismo. Pero si los altos oficiales podían reclamar dicha honra, también podían hacerlo muchos soldados y milicianos. Aunque los hombres en Arequipa evitaban el reclutamiento forzoso, muchos se enrolaban voluntariamente para servir temporalmente cuando la ciudad era atacada y estaban listos a reclamar los derechos que acompañaban dicho servicio. En 1834, el Gobernador y la municipalidad de Sachaca acusaron a Nicanor Chávez de insubordina-

92. Olivo, *Constituciones*, 140; Véase también una carta al editor, afirmando que el uso de títulos no era «republicano», en *El Republicano*, 31 de diciembre de 1825, 24.
93. *El Republicano*, 27 de junio de 1829, 4.
94. *El Republicano*, 7 de marzo de 1835, 3-4; 14 de marzo de 1835, 6; 19 de diciembre de 1835, 3-4; y 23 de abril de 1836, 4.
95. Véase el decreto del presidente Orbegoso publicado en *El Republicano*, 11 de abril de 1835, 1-2; y la carta del Comandante Militar al Prefecto en *El Republicano*, 8 de octubre de 1836, 4-5. Compárese con Jay M. Smith, «Honour, Royal Service, and the Cultural Origins of the French Revolution: Interpreting the Language of Army Reform, 1750-1788», *French History* 9, no. 3 (1995): 294-314.

ción por rehusarse a donarle una mula al ejército. Chávez sostuvo que el prefecto Pío Tristán le había dispensado de estas requisas como recompensa por haber refugiado a los soldados de las fuerzas enemigas y haber ayudado a retomar la ciudad de manos del general San Román. En defensa de sus reclamos, presentó una papeleta en la cual Tristán había escrito: «El Gobernador de Tio tendra la mayor consideracion con el ciudadano Nicanor Chaves, por ser onrado patriotrimo [sic]»[96]. Aunque la nota también señalaba que Chávez no debía quedar dispensado de las órdenes, el Gobernador retiró los cargos.

En su disputa con el gobernador de Chiguata, José Arenaza dijo: «Soy un Ciudadano, y debo mirar por los Ynfelices para que no se les estropes, [sic] despues de haber peleado por la Ley»[97]. En 1836, un oficial boliviano supuestamente provocó una discusión al gritar «que todos los Arequipeños eran unos Ladrones que habian desnudado al Exercito de Salaberri y a los Bolivianos». Poco después, abofeteó a Mariano Martín Cañoli, quien replicó: «No sabra Usted que soy un Ciudadano honrado, y he serbido a la Patria»[98].

Como la disputa de Cañoli con el soldado boliviano implica, los arequipeños también asociaron su honor como ciudadanos en relación con los extranjeros. Después de la Independencia, «Godo» (un término despectivo para los españoles) se sumó al repertorio de insultos. Cuando el joven Rafael Velarde tuvo una discusión con Cristóbal Guillermo Schutte, su padre presentó cargos de injurias en contra del comerciante alemán. Ligando el «honor del ciudadano» a su seguridad personal, Jorge Velarde sostuvo indignadamente que los insultos de Schutte merecían un castigo riguroso: «Si los individuos de una nacion tienen un derecho para respetar a sus compatriotas mayor es sin duda este deber en un estranjero que viene a solicitar nuestra hospitalidad. Su castigo será una prueba de nuestra respetabilidad y del decoro que merecen las Leyes en un pueblo libre. Conocerán también los atrevidos, que no se puede insultar impunemente a los hijos del Perú, sin recibir en seguida el condigno castigo»[99]. Los extranjeros eran conscientes de que su conducta estaba bajo un escrutinio especial. Cuando un artesano de

96. ARAR/CS/Crim (27-V-1834), «Contra Don Nicanor Chávez por insultos al Gobernador y Municipalidad de Sachaca».
97. ARAR/CS/Crim (29-IX-1834), «Contra Don José Arenaza».
98. ARAR/CS/Crim (29-III-1836), «Contra Mariano Martín Cañoli por expresiones contra individuos Bolivianos del ejército».
99. ARAR/CS/Crim (15-XI-1834), «Don Jorge Velarde contra Don Cristóbal Guillermo Schutte».

los Estados Unidos acusó a un colega irlandés de robo, también manifestó su preocupación de que semejante conducta pusiera en peligro «la aceptacion y confianza» que los ciudadanos anglosajones residentes en la ciudad se habían ganado[100].

La transición a un sistema de gobierno republicano había sentado las bases para un nuevo sentido del honor nacional. La honra ya no era hereditaria y jerárquica, sino algo accesible a todos los ciudadanos según sus méritos. Solo en este nuevo contexto, un abogado podía sostener que «el honor no solo esta vinculado a los ricos y poderosos, sino tambien a los infelices»[101]. O, en palabras de un colega suyo, «el Pueblo . . . está convencido de que las obras y buen manejo son las que constituyen la noblesa, mas no el linaje o títulos»[102].

Estas ideas debilitaban la costumbre colonial de la deferencia. Justo después de la Independencia, don Manuel Diez Canseco presentó cargos contra Mariano Carbajal, uno de sus inquilinos, por insultar y amenazarlo a él y a su esposa. Diez Canseco atribuyó a la simple ignorancia que Carbajal afirmase que el contrato de arriendo era injusto; pero, indignado porque la acusación había sido hecha frente a sus peones, advirtió que con semejante ejemplo «los colonos romperían los lasos de respetuosidad justamente debida a sus Patronos»[103]. Más allá de cuántos hayan seguido el ejemplo de Carbajal, lo cierto es que las preocupaciones de Diez Canseco eran indudablemente compartidas por otros miembros de la élite.

De igual modo, las autoridades republicanas debían hacer frente al desafío de mantener el orden en medio de lo que se percibía como una ola del crimen, mientras los sospechosos reclamaban los nuevos derechos civiles. La posibilidad de balancear la nueva retórica igualitaria con la necesidad del control social queda sugerida por el caso de un hombre que reclamaba el honor sobre la base de sus años de servicio militar. En 1832, el alférez Felipe Escudero fue sentenciado a diez años de prisión por robar un prendedor y un

100. ARAR/CS/Crim (15-VI-1830), «Don Juan Hindman contra David Berri».

101. Pascual Francisco Suero, en ARAR/CS/Crim (15-V-1825), «Contra Julián Zegarra por cuchilladas a Hermenegilda Vera».

102. Mariano Prieto, en ARAR/CS/Crim (7-III-1838), «Entre Doña María Lizárraga y Doña Fernanda Iraula sobre recíprocas injurias».

103. ARAR/CS/Crim (11-X-1825), «Don Manuel Diez Canseco contra su arrendatario Mariano Carbajal por injurias». Para una confrontación entre unos humildes labradores y los caballeros ebrios y arrogantes, véase ARAR/CS/Crim (5-X-1830), «Contra Jerónimo Barriga por homicidio».

candelabro en una comida a la que fue invitado. Su abogado apeló solicitando una sentencia más leve, argumentando que el crimen no era serio y que, después de haber servido al país durante once años, la honra de Escudero había sido dañada por los cargos. El Fiscal replicó que era precisamente su honra la que hacía que el crimen —que habría sido de poca monta de haber sido cometido por un sirviente— fuera tan serio: «Mientras mas condecorado se halla el hombre con el rango de su carrera publica, es mayor la reputacion, y mas fuertes los sentimientos que lo separan para cometer sierta clase de delitos . . . El oficial cuyo propio honor y espiritu no le estimulan a obrar siempre bien, bale muy poco para el serbicio de la Nacion»[104].

La sentencia fue ratificada por la corte superior. Con su énfasis en el valor militar y la conducta pública, la noción republicana de la virtud cívica encajaba bien con el concepto plebeyo de la hombría de bien, pero las expectativas podían elevarse. Mientras que el significado del honor iba siendo transformado desde abajo, quienes estaban preocupados por reestablecer el orden intentarían hacer que este coincidiera más con el concepto de la respetabilidad y la autodisciplina[105].

104. ARAR/CS/Crim (27-V-1832), «Apelación de la causa contra el Alférez Don Felipe Escudero por dos robos».

105. Los jueces en Buenos Aires vacilaban aun más en defender las garantías constitucionales. Véase Osvaldo Barreneche, «Crime and the Administration of Justice in Buenos Aires, Argentina, 1785-1853» (tesis de Ph. D., University of Arizona, 1997). Aunque no hay estudios comparables para Lima en este período, su sistema judicial fue sumamente punitivo en el siglo XIX; véase Carlos Aguirre, «Criminology and Prison Reform in Lima, Peru, 1860-1930» (tesis de Ph. D., University of Minnesota, 1996). En México, a comienzos de la República, los políticos usaban el término «hombre de bien» para referirse a la clase media honorable; véase Costeloe, *The Central Republic*, 15-28; y Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios* (México D. F.: El Colegio de México, 1992). Según Michael Meranze, bajo la influencia del liberalismo, las sentencias judiciales pasaron de la vergüenza pública al énfasis en la disciplina individual; véase Meranze, *Laboratories of Virtue: Punishment, Revolution, and Authority in Philadelphia, 1760-1835* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996). Para un análisis de cómo los códigos tradicionales del honor fueron transformados por la burguesía en Francia, véase Robert A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

VI.
Los límites de la ciudadanía
El género y la moralidad republicana

En Arequipa, la transición de Colonia a nación estuvo marcada por dos tendencias aparentemente contradictorias. De un lado, los funcionarios republicanos, temerosos de la inestabilidad y la criminalidad, incrementaron el uso de las fuerzas represivas a través de un sistema policial y judicial recién organizado. Del otro, los dirigentes políticos y la prensa introdujeron un nuevo discurso del republicanismo que condenaba la tiranía y alababa los derechos constitucionales. Entonces, como reflejo de las frecuentes rebeliones y las guerras civiles, hubo combates en torno a los significados de los ideales, tanto nuevos como viejos. Como parte de su resistencia a los abusos percibidos cometidos por los militares y la policía, los plebeyos y sus abogados intentaron hacer que las autoridades cumplieran con su palabra. En el proceso de reclamar sus derechos como ciudadanos, transformaron el preciado valor del honor, desplazando el énfasis del estatus hacia el concepto más igualitario de la virtud. Si bien los jueces, a menudo, aceptaron estas pretensiones, al mismo tiempo intentaron reestablecer el orden social balanceando los derechos con las responsabilidades. El presente capítulo explorará estos límites. Los varones fueron medidos con las elevadas normas de la moralidad «republicana», en especial una estricta ética del trabajo. Quienes no calificaban como jefes de familia apropiados —los desempleados, los esclavos, los sirvientes y sobre todo las mujeres— quedaron, así, excluidos de la ciudadanía.

Aunque las cortes republicanas limitaron la capacidad de la policía para arrestar a los sospechosos al defender los derechos reclamados por los ciudadanos honrados, los jueces fueron selectivos al identificar quiénes eran dignos de recibir protección. Las Constituciones justificaban esta práctica de hacer que los derechos dependieran de las responsabilidades. Oficialmente, los privilegios de la ciudadanía únicamente se concedían a los varones que estaban casados o eran mayores de edad (lo que variaba entre veintiún y veinticinco años), y a aquellos que poseían propiedades o ejercían una profesión independiente[1]. Además de quienes quedaban excluidos por su sexo,

1. Art. 17 (1823), art. 14 (1826), art. 4 (1828), art. 3 (1834), art. 8 (1839); Olivo, *Constituciones*, 38, 78, 110, 150, 205.

edad o estatus económico, los apostadores notorios, beodos «y demás que con su vida escandalosa ofendan la moral pública» estaban sujetos a que se les suspendiera su ciudadanía. Semejante castigo también se imponía si uno sufría un juicio criminal, o «[p]or no tener empleo, oficio o modo de vivir conocido»[2]. Aunque estas obligaciones fueron codificadas en el nivel nacional, en Arequipa pasaron a formar parte de la dialéctica con la cual se reinterpretó el honor. Cuando los plebeyos exigieron el honor sobre la base de su conducta, las autoridades elevaron el nivel de la virtud.

Mientras que los funcionarios coloniales habían retirado su respaldo a la Iglesia en su campaña contra los «excesos» de la cultura popular, la dirigencia republicana quedó rápidamente convertida a la necesidad de una nueva moralidad con el fin de conservar el orden social. Aunque ilegales, las apuestas fueron una diversión popular durante el tardío período colonial, tanto entre plebeyos como entre los «sujetos de honor», y las autoridades, en su mayor parte, siempre se habían desentendido del asunto. Sin embargo, en 1825, uno de los primeros decretos expedidos por el nuevo prefecto de Arequipa no solamente prohibió los juegos de azar, sino que los describió en términos apropiados para una cruzada moral. El vicio del juego, decía el preámbulo, «cauza la perdida del honor, rectitud y providencia, consume la vida que debia ser de provecho a la Nacion; trastorna el orden de los negocios publicos y obligaciones domesticas . . . y prostituye la razon hasta que le es odiosa la suerte de la familia, despreciable la propia, e indiferente la comun»[3]. También se prohibían las corridas de toros, las peleas de gallos y los fuegos artificiales, porque iban en contra de «los principios de virtud y moral, que debían sostenerse, en un Gobierno Republicano»[4].

Mientras que durante el período colonial la embriaguez fue considerada una circunstancia atenuante en las causas criminales, los fiscales y jueces republicanos estaban menos dispuestos a aceptarla como una excusa, e incluso podían verla como una circunstancia agravante. Como señalase el Fiscal en el caso seguido contra Laurencio Salazar por herir a su esposa, su estado de ebriedad «es un delito mas que ni lo exime del primero ni le priva de la razon para cometerlo»[5]. Hay indicios de que fue en este período que las

2. Art. 24 (1823), art. 18 (1826), art. 6 (1828), art. 4 (1834), art. 9 (1839); Olivo, *Constituciones*, 39, 79, 111, 151, 206.

3. BNP, doc. D8478 (1825), «Bando prohibiendo el juego de azar».

4. Citado en Villegas Romero, *Un decenio*, 445.

5. ARAR/CS/Crim (30-XI-1852), «Contra Laurencio Salazar por graves heridas a su esposa». Véase también ARAR/CS/Crim (4-IV-1829), «Contra Manuela Chalcotupa»; (12-

tabernas llamadas chicherías, por la bebida tomada en ellas, comenzaron a ser conocidas con su nombre actual de picanterías, por las comidas picantes que servían[6]. Tal cambio posiblemente reflejaba la creciente preocupación por la respetabilidad.

Por último, las autoridades republicanas expresaron una gran preocupación en torno a las cuestiones referidas a la sexualidad. En un caso inusual, un comerciante francés y su socio peruano fueron juzgados por vender «láminas obsenas» que, según el Fiscal, inducirían a la «inmoralidad y corrupcion», y debían, por ello, ser quemadas. Cuando su abogado argumentó que se trataba de representaciones mitológicas semejantes a las que colgaban en los salones de Europa, el Fiscal replicó indignadamente que si bien estilos tan explícitos podían ser populares en Francia, «no se hace uso [tal] en nuestro suelo, donde si [se] presentan las costumbres mas puras y religiosas»[7].

La nacionalidad francesa probablemente también dañó la credibilidad de don Carlos Lamarque, al descubrirse que los jóvenes usaban su café para subir al techo y coquetear con las muchachas del orfanato vecino. El Prefecto le recalcó al Juez lo serio del caso, pues «los seductores ha[n] tal vez logrado violar el sagrado asilo de la inocencia y llevar al cabo sus torpes é inmorales designios». Además de un mes de detención al inicio de su juicio, Lamarque fue multado con 50 pesos con el fin de que levantara un muro entre ambos establecimientos. Apenas si logró evitar el exilio que el Fiscal había solicitado como «la mejor muralla que lebantar se puede»[8].

De haber vivido para ver la Independencia, el obispo Chaves de la Rosa no habría tenido ninguna razón para quejarse por la falta de respaldo a su campaña moralizadora. No era raro que los jueces abandonaran los cargos en contra de una persona acusada, por ejemplo de robo u otros crímenes, y

VI-1830), «Contra Juan Montoya»; (20-X-1831), «Contra Juan Galiano y Matías Bedoya»; (1-X-1832), «Contra Luis Barrionuevo»; (8-VII-1833), «Contra Julián Martínez»; (3-IX-1833), «Autos seguidos para indagar el autor del robo y heridas inferidas a Don Mariano Espinoza»; (8-I-1838), «Contra Francisco Chiri»; y (29-IX-1841), «Contra Mariano Torrico».

6. Para las referencias a las picanterías, véase ARAR/CS/Crim (27-VI-1834), «Contra José Rodríguez»; (1-II-1849), «Contra Pedro Origuela»; (30-XI-1852), «Contra Laurencio Salazar»; (12-I-1853) «Contra Juan de tal»; y ARAR/Pref (10-I-1850), «Causa criminal seguida para descubrir los autores de la azonada».

7. ARAR/CS/Crim (20-XI-1829), «Contra el Francés Don Alejadro Marsol y Don Mariano Parejo por haberse encontrado en la tienda del primero dos láminas obscenas».

8. ARAR/CS/Crim (18-IV-1853), «Contra Don Carlos Lamarque y cómplices por intento de raptar a una niña».

que impusieran, en cambio, una pena dura o una estricta advertencia por mantener una relación «ilícita»[9]. De hecho, los jueces y fiscales republicanos, a menudo, iban más allá de la cooperación con los objetivos de la Iglesia para usurpar su papel como árbitro de la moral. Las cortes seculares, por ejemplo, atendieron cada vez más los casos de rapto, que antes habrían sido juzgados en los tribunales eclesiásticos. Con todo, las virtudes republicanas defendidas por las cortes variaban según el sexo, al igual que los códigos de honor tradicionales. Las mujeres eran más vulnerables a los cargos de sexualidad ilícita, en tanto que los varones, como ciudadanos potenciales, eran juzgados principalmente según su conducta dentro de la esfera pública.

Ciudadanos muy trabajadores

En Arequipa, la definición de virtud, tal como la expresase el diario oficial, se basaba en el republicanismo clásico: «Patriotismo es una virtud por la cual el hombre sacrifica todos sus intereses personales al grande interes general sin limitación alguna: patriotismo es la cooperacion del individuo al bien estar y prosperidad de la sociedad á que pertenece»[10]. La virtud cívica entre quienes eran demasiado humildes como para detentar cargos políticos se demostraba con el coraje y el valor en los campos de batalla. En Arequipa, el servicio militar era exigido por el Estado y usado por los varones para justificar sus derechos como ciudadanos.

No obstante, hubo una preocupación cada vez mayor, sobre todo entre los terratenientes de la región, de que la conscripción militar estuviese contribuyendo a la escasez de mano de obra. Por lo tanto, el trabajo fue promovido como otra forma más como los ciudadanos comunes podían contribuir al bienestar público. Como señalase el diputado Miguel Abril cuando la junta departamental consideró la dispensa del reclutamiento para los trabajadores

9. ARAR/CS/Crim (20-VI-1831), «Contra Francisco Quiroz y Juana Rivadeneira por robos»; (8-X-1831), «Contra Dominga Rodríguez por haber herido a Antonia Espinoza»; (25-XI-1831), «Contra Victoriano Concha por robos»; (29-II-1832), «Contra Benedicto Muñós por heridas a Antonia Perula»; (12-VII-1832), «Contra María Samudio por heridas al soldado José Valdés»; (22-X-1832), «Contra María Cano por puñaladas a María Miranda»; (16-XI-1832), «Sobre la indagación de la persona que hirió a Bartolomé López»; (7-VI-1833), «Contra Antonio Cotera por el homicidio de José el Colombiano»; (27-XI-1834), «Contra Lucía Llerena por puñaladas a Francisco Rodríguez»; (22-I-1835); «Expediente seguido para averiguar el autor del homicidio de Mariano Trillo»; y ARAR/Pref (23-III-1838), «Contra Benito González por heridas a María del Rosario Condorpusa».

10. «Variedades», *El Republicano*, 18 de mayo de 1833, 2.

de numerosos sectores económicos, «tanto servia el ciudadano con el arado en la mano, como el que empuñaba la espada para la defensa de la Patria»[11]. De igual modo, el editor de *El Republicano* alabó al Prefecto, en 1834, por enfatizar la importancia del trabajo en su discurso por el aniversario de la Independencia: «Con manos ociosas no hay sino atraso, y hasta la virtud misma es despreciable cuando no tiene por guia la industria y la ocupación útil al individuo y á la sociedad entera»[12].

Las autoridades republicanas de Arequipa veían en la ética del trabajo una de las medidas más importantes de la respetabilidad masculina, fusionando las expectativas tradicionales de los patriarcas como quienes estaban a cargo de la manutención de su familia con un creciente énfasis liberal en la disciplina laboral. Y aunque los varones de la plebe tal vez no aceptaron todos los elementos de la nueva moralidad, como la sobriedad, sí podían enorgullecerse de ser ciudadanos productivos[13]. Al igual que en el período colonial, los plebeyos seguían invocando su honor como defensa contra las acusaciones de criminalidad, pero ocurrió un cambio sutil en sus reclamos. Los artesanos y trabajadores apuntalaban su defensa refiriéndose a su conducta, en particular a su dedicación al trabajo, y no a la propiedad o riqueza.

En 1831, José María Madaleno y José Torres, hombres de color que habían emigrado a la ciudad desde la costa, fueron detenidos por una patrulla en Yanahuara como personas «sospechosas». Ambos sostenían haberse «siempre . . . mantenido con hombria de bien, y a fuersa de su trabajo». Los testigos de su persona dieron fe de su conducta honrada y un caballero declaró haber conocido a Madaleno por tres años, como alguien que trabajaba en diversas chacras. Pese a su historial de empleos temporales y trabajo no calificado, el Juez encontró que eran «hombres de bien comportandose con honradez y sin dar mala nota de sus personas». Indignado porque ha-

11. *El Republicano*, suplemento del 29 de agosto de 1829, 4.

12. «Aniversario de la independencia», *El Republicano*, 9 de agosto de 1834, 7.

13. Compárese con el republicanismo de los artesanos; véase Sean Wilentz, *Chants Democratic: New York City and the Rise of the American Working Class, 1788-1850* (Oxford: Oxford University Press, 1984); Allan Potofsky, «Work and Citizenship: Crafting Images of Revolutionary Builders, 1789-1791», en Renée Waldinger, Philip Dawson e Isser Woloch, eds., *The French Revolution and the Meaning of Citizenship* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1993), 185-99; David Sowell, *The Early Colombian Labor Movement: Artisans and Politics in Bogotá, 1832-1919* (Filadelfia: Temple University Press, 1992); y Thomas Krüggeler, «Unreliable Drunkards or Honorable Citizens? Artisans in Search of Their Place in the Cusco Society, 1825-1930» (tesis de Ph. D., University of Illinois en Urbana-Champaign, 1993).

bían sufrido debido a una sospecha injusta, ordenó que se los liberara, «restituyendolos a su antigua buena opinion y fama»[14].

Juan Salazar, un zambo de Lima casado con una esclava en Arequipa, sostuvo que las acusaciones de robo presentadas en su contra por don José León Dongo, en 1836, eran difamadoras. Aunque de profesión zapatero, las penurias económicas habían forzado a Salazar a trabajar como peón en los almacenes de diversos comerciantes extranjeros. Uno de los testigos de su persona dijo efectivamente haberlo visto «trabajando con demaciada honrrades» en un almacén[15]. Llama la atención que estos tres hombres hayan sido reconocidos como honrados a pesar de su ascendencia africana.

Aunque la población trabajadora experimentaba una mayor reglamentación y supervisión de sus vidas en la Arequipa republicana, los tribunales estaban dispuestos a protegerlos —a ellos y a su honor— si se mantenían por cuenta propia y cumplían las normas de una conducta adecuada. Como demuestran los casos anteriores, los jueces podían indignarse cuando se arrestaban a trabajadores por simples sospechas, pero lo opuesto era también cierto. En 1831, Victoriano Concha, quien ya antes había quedado libre del cargo de conducta sospechosa, fue arrestado por segunda vez por complicidad en un robo. Al igual que en el caso anterior, el Fiscal admitió que había pocas evidencias en su contra, pero esta vez sostuvo que el desempleo era prueba suficiente. «Un hombre sin oficio ni modo de vivir conosido», señaló, «es muy provable delinca en toda materia»[16]. Del mismo modo, cuando Enrique Nuñes se quejó de haber sido encarcelado ilegalmente, el juez Pascual Francisco Suero replicó que era «un vago, malentretenido sin oficio, y por tanto, no ciudadano»[17].

Tener trabajo era necesario, pero no siempre bastaba para librar a un hombre del cargo de vagancia. Las ordenanzas de la policía local formuladas por el Prefecto en 1835 incluían una extensa definición del término «vago». No se esperaba que estuvieran empleados los menores de edad y quienes eran demasiado viejos o estaban incapacitados como para trabajar, pero podía arrestárselos si daban señales de ociosidad o tenían una conducta escandalosa. Asimismo, se requerían artesanos y trabajadores no solo que

14. ARAR/Pref (21-XI-1831), «Expediente sobre investigarse la conducta de Ramón Llerena, José María Madaleno y José Torres».
15. ARAR/CS/Crim (12-X-1836), «Don José León Dongo contra Juan Salazar por robo».
16. ARAR/CS/Crim (25-XI-1831), «Contra Victoriano Concha por robos».
17. ARAR/CS/Crim (2-IX-1826), «Enrique Nuñes contra el Juez de Derecho Pascual Francisco Suero por abusar su autoridad».

trabajasen, sino que lo hicieran diligentemente y bajo la supervisión de sus empleadores[18]. Semejante ambigüedad brindó una considerable flexibilidad a los funcionarios locales para que se concentraran en aquellos residentes a los que consideraban indeseables. Por ejemplo, la junta de conscripción militar en la aldea suburbana de Sachaca estaba a punto de efectuar una lotería, porque no había vagos que reclutar, cuando el Gobernador identificó a Mariano García como una persona sin trabajo o familia. Los otros miembros coincidieron, pues «sabian por la opinion publica, y por haverle presenciado algunos actos ajenos de un hombre honrrado, que es un indibiduo nosibo en la poblacion»[19]. De hecho, cuando fueron a capturar a García, este se hallaba regando la chacra de su empleador.

La raza fue uno de los factores que tiñeron la percepción de quién contaba con una ética laboral apropiada. Cuando la junta departamental consideraba las medidas por tomar para hacer frente a la escasez de mano de obra, el debate sobre si forzar a las indios a trabajar en las minas o no fue especialmente largo y acalorado. La mayoría de los diputados suscribió el estereotipo de la clase indígena como «inclinada al ocio, apática, sin aspiraciones á mejorar su triste modo de existir, y con la unica necesidad de proporcionarse un escaso y grosero alimento»[20]. Aunque algunos manifestaron la preocupación de que una medida tal violaría la libertad personal, todos coincidieron en que la ociosidad era la «madre de todos los vicios» y «que las Leyes querian á los hombres consagrados al trabajo, y no al ocio, que era el germen de la desmoralizacion»[21]. Tan solo Miguel Abril, quien representaba a la provincia de Caylloma y su gran población indígena, sostuvo que los indios no eran ociosos y que trabajaban cuando se les pagaba y trataba bien. Reconociendo que algunos abusos se habían cometido en el pasado con los trabajos forzados, los diputados aprobaron unánimemente una resolución que pedía a las autoridades locales que se aseguraran de que todos los indios, así como los vagos de otras razas, trabajaran o fueran reclutados para el ejército, pero también de que fueran remunerados adecuadamente[22].

Otras respuestas más a la nueva ética laboral —y posiblemente también a la escasez de mano de obra— fueron las sentencias dictadas por los

18. Art. 64 del «Reglamento de Policía», *El Republicano*, 28 de noviembre de 1835, 3.
19. ARAR/CS/Crim (13-V-1852), «Contra Don Pedro Antonio Zenteno por heridas a Mariano García».
20. *El Republicano*, 3 de octubre de 1829, 3-4.
21. *El Republicano*, suplemento del 10 de octubre de 1829, 1.
22. *Ibíd.*, 1-2.

tribunales. Las obras públicas siempre habían sido una de las penas aplicadas, pero las cortes republicanas las propusieron como una oportunidad para la rehabilitación, así como para el castigo. Estas sentencias eran especialmente preferidas para los delincuentes juveniles, con la esperanza de que, al aprender un oficio útil, ellos cambiarían de camino y abandonarían la vida criminal. Cuando José Benavides, de trece años, fue sentenciado a servir seis años en un buque naval, su abogado defensor apeló argumentando que semejante castigo corrompería al muchacho en vez de reformarlo. La corte superior, al parecer, estuvo de acuerdo: ella redujo la sentencia de Benavides a tres años de trabajo en el hospital administrado por la orden de San Juan de Dios, «para que al mismo tiempo que preste este servicio, se instruya en el arte de la farmacia a que lo habian dedicado sus Padres, según lo han espuesto verbalmente». Los jueces, además, ordenaron al administrador y capellán del hospital que supervisaran la conducta del muchacho, no permitiéndole salir a las calles, y que lo instruyeran diariamente en la doctrina cristiana[23].

Los magistrados, asimismo, tomaron la nueva medida de asignar a los acusados para que trabajaran con un maestro artesano o en un hogar «honrado». En 1836, tres aprendices de sastre, de doce a catorce años, fueron acusados de robar a su propio maestro; dos de ellos se enfrentaban a sentencias de seis meses y un año de trabajo en el hospital. Apelando a la actitud «ilustrada» de los jueces, su abogado argumentó que podía convertírselos mejor en ciudadanos útiles asignándoseles a otro maestro sastre, conocido por su «fama» y buena conducta: «Dedicados a el trabajo engendre en ellos el amor a la conservacion de su buen nombre . . . [y] les enseñen el pudor y delicadeza»[24]. La corte superior nuevamente quedó convencida con este argumento: los jueces redujeron las sentencias de los muchachos a treinta y sesenta días de obras públicas, después de lo cual fueron entregados a un maestro sastre.

Aun más, la fe de los magistrados en la rehabilitación se extendía a los adultos. Cuando Melchor Randes hurtó algunas telas de un pequeño comerciante en 1831, se lo sentenció originalmente a seis años de prisión. La corte superior redujo esta pena a cuatro meses de obras públicas, después de lo cual «solo podrá salir de la carcel presentando una persona honrada que se haga cargo de el para enseñarle un modo de vivir util, y que le de ocupacion». De no hallarse ninguna, su pena sería incrementada a dos años[25].

23. ARAR/CS/Crim (13-VIII-1831), «Contra José Benavides por hurto».
24. ARAR/CS/Crim (5-X-1836), «Contra Narciso Castillo y demás cómplices por robo».
25. ARAR/CS/Crim (4-X-1831), «Contra Melchor Randes por robo». Véase también ARAR/CS/Crim (12-VII-1831), «Contra Marcelo Paredes por cuchilladas a Mariano Perea».

Los abogados defensores rápidamente captaron esta posibilidad de conmutar la sentencia de sus clientes, pero la estrategia no siempre funcionaba. En 1836, Pedro Morales fue sentenciado, como Randes, por haber robado un baúl con mercancías a un mercachifle de la plaza. Argumentando que se trataba de un simple trabajador con un historial por lo demás limpio, su abogado pidió que fuese entregado a un maestro zapatero y que parte de su salario fuese retenida para reembolsar al demandante. El Fiscal replicó que el crimen era particularmente serio, precisamente porque «cometio el hurto a pesar de tener el oficio de sapatero cuyos productos le son suficientes para satisfacer sus necesidades». La defensa persistió, apelando la sentencia inicial de un año de trabajo en obras públicas, sobre la base de que «Morales esta dedicado a su trabajo de sapateria con que se sostiene, y subsiste, su profesion es conocida, y onrrada». De hecho, la corte superior incrementó su sentencia a dos años, los cuales los cumplió en el ejército[26]. Morales no encajaba con la imagen que el tribunal tenía de un hombre trabajador y honesto, y, por lo tanto, su caso despertó pocas simpatías.

Aunque los varones plebeyos siempre se habían concebido a sí mismos como hombres de bien, la élite arequipeña solo gradualmente llegó a aceptar la idea del honor como algo basado en el trabajo. En el período colonial, las autoridades aceptaban que era mejor por lo menos tener un trabajo, incluso uno «bajo y vil», que llevar una vida de ocio y vagancia. Algunos incluso aceptaban llamar «honestas», aunque no del todo «honradas», a las ocupaciones manuales. Estas referencias se hicieron cada vez más frecuentes después de la Independencia. Dado que trabajar la tierra jamás estuvo asociado con el deshonor en la misma medida que otros tipos de trabajo, para la élite era más fácil reconocer el honor de los numerosos labradores de Arequipa. Por ejemplo, en 1829, la junta departamental alabó a «nuestros honrados labradores . . . Comen verdaderamente el pan que adquieren a costa del sudor de su rostro; y en su laboriosa vida, que no les permite descanso, se mantienen en la virtud y honradez»[27]. Otros trabajadores fueron reconocidos cada vez más como honrados, pero no sin la carga de la responsabilidad. Al recompensar a aquellos varones que trabajaban arduamente e intentaban mantenerse fuera de problemas, concederles la protección de la ciudadanía podía ayudar a reestablecer el orden y estabilizar la economía.

Aunque los derechos de los ciudadanos plebeyos dependían de su conducta, hubo clases de personas excluidas a pesar de sus duras labores. Las

26. ARAR/CS/Crim (28-II-1836), «Contra Pedro Morales por robo».
27. *El Republicano*, 24 de octubre de 1829, 2.

Constituciones peruanas, al igual que la mayoría de este período, exigían que los ciudadanos por lo menos ejercieran una profesión independiente y, en algunos casos, hasta que poseyeran propiedades o pagaran impuestos. La Carta de 1823 agregaba explícitamente que los ciudadanos debían trabajar «sin sujeción a otro en clase de sirviente o jornalero»[28]. Después de todo, tales personas dependientes también habían estado excluidas del código de honor. Aunque la raza no determinaba oficialmente el estatus de ciudadano, la exclusión de los sirvientes recaía desproporcionadamente sobre los de origen africano o indígena.

A los esclavos se les negaron no solo los derechos activos de los ciudadanos, sino también las protecciones oficialmente otorgadas a todos los peruanos. Ni siquiera tenían la oportunidad de ganar su libertad a través del servicio militar, una promesa hecha muchas veces durante las guerras de la Independencia[29]. El reconocimiento por los que sí fueron a luchar recayó, más bien, sobre los amos que los habían «cedido»: es el caso del «benemerito ciudadano» alabado por el prefecto en el diario oficial por tal «rasgo filantropico»[30]. La defensa de la institución de la esclavitud dentro de un sistema republicano era tan fuerte que la lista de atrocidades cometidas por una fuerza enemiga incluía «la estraccion violenta de la esclavatura, dejando abandonadas las haciendas, aterrorizados los amos de ellas»[31].

La negación de los derechos a los esclavos era directa, pero hasta la libertad de los sirvientes domésticos era ambigua. En 1845, la policía informó haber descubierto un «muchacho libre» encadenado dentro de una casa, lo que era «contrario a nuestras instituciones y leyes». Sin embargo, los mismos jueces que podían indignarse tanto cuando un hombre era azotado o encarcelado sin pruebas, decidieron que este caso no era serio. Mariano Parra, un sirviente de doce años de edad, había nacido en la sierra, pero fue criado con la familia para la cual trabajaba. Sus empleadores lo habían encadenado al dejar el pueblo, porque pensaban que les había robado y temían que huyera. Ignorando el testimonio del mayordomo de que la señora había dado instrucciones explícitas de mantener encadenado al muchacho, el Fiscal propuso que lo que parecía ser una «falta contra la humanidad

28. Art. 17; Olivo *Constituciones*, 38.
29. Orden del comandante Ramón Castilla en *El Republicano*, 18 de abril de 1835, 1.
30. *El Republicano*, 28 de marzo de 1829, 2.
31. «Arequipeños», proclama del Prefecto fechada el 10 de diciembre de 1835 (Imprenta del Gobierno por Pedro Benavides), 1. Distribuida con *El Republicano*, 12 de diciembre de 1835.

y las leyes» muy probablemente no era sino un descuido. El Juez abandonó los cargos e incluso ordenó que la cadena fuese devuelta, con una simple advertencia de que se reportara a las autoridades a los sirvientes que cometiesen crímenes serios para castigarlos[32].

Los funcionarios judiciales mostraron una falta de preocupación similar en el caso de un joven sirviente que fue robado de un amo y vendido a otro. El Juez liberó al secuestrador, siguiendo el consejo del Fiscal de que en tales asuntos «se han mitigado las leyes»[33]. La raza no era el único factor, pues en otros casos se concedieron derechos a los indios[34]. Con todo, el estatus de ambos muchachos como indígenas de la sierra, conjuntamente con su juventud y posición dependiente, muy probablemente calmó todo escrúpulo que los jueces republicanos podrían haber tenido por negarles la protección concedida a otros peruanos.

El género fue otro factor que limitaba la libertad de la servidumbre doméstica. Los jueces mostraron una ambivalencia subyacente incluso cuando defendían el derecho de las muchachas a elegir sus empleadores. Por ejemplo, cuando Petronila Fuentes se quejó de que su empleador intentaba obligarla a seguir sirviéndole, el Fiscal prestamente respaldó su derecho como una persona libre mayor de dieciocho años. Sin embargo, cuando ella desapareció, el mismo Fiscal objetó que «no se debe consentir ande de su cuenta sin sugecion a alguna persona que le sirva de amparo y proteccion en una edad que aun necesita del cuidado y direccion de otro»[35]. En un caso similar, el protector de menores respaldó el derecho de una joven a elegir su empleador, pero argumentó que ella debía quedar bajo la protección de un guardián, «mucho mas cuando por su edad y sexo se halla llena de riesgos»[36]. Los peligros implicados evidentemente eran sexuales, pero es probable que la preocupación no haya sido solo cuidar la virtud de las muchachas indias pobres, sino también proteger a la sociedad de las mujeres en público, libres de control.

32. ARAR/CS/Crim (5-VII-1845), «Contra Doña Martina Hurtado por tener un menor con cadena al pie».
33. ARAR/CS/Crim (22-XII-1844), «Contra Gregorio Gonzales por plagio».
34. ARAR/CS/Crim (27-IX-1843), «El Gobernador de Cayma Mariano Paz denuncia al Juez de Paz Juan Bautista Puma por abusos de autoridad».
35. ARAR/CS/Crim (22-X-1836), «Petronila Fuentes se queja de Doña Getrudis Lisardi por forzarla a quedarse en su servicio».
36. ARAR/CS/Crim (8-I-1841), «Denuncia de Manuela Ampuero contra Doña Petronila Olazábal por falta de pago por su servicio».

Los resguardos constitucionales se aplicaban a los ciudadanos independientes cuando actuaban en la esfera pública, pero estos derechos no se extendían al ámbito privado, en donde los patriarcas siguieron rigiendo a sus dependientes. Como argumentase el Fiscal de la corte superior con respecto a la ley que prohibía usar el látigo, ella «no penetra en el recinto del hogar domestico ni pone limites á la autoridad paterna»[37]. Por lo tanto, no importaba cuán duramente laboraran, ello no daría a los sirvientes domésticos los derechos de otros trabajadores.

Si bien la clase y la raza contribuían a la evaluación de quiénes calificaban como ciudadanos apropiados, solamente los esclavos y las mujeres fueron excluidos como grupos sin importar su conducta y estatus. La justificación de la dependencia inherente de la autoridad patriarcal por parte de la mujer era un ficción política, dada la gran cantidad de mujeres de diversas clases que se mantenían a sí mismas[38]. No obstante, esta ficción era lo suficientemente convincente, en las deliberaciones legales, como para hacer que las aparentes contradicciones fuesen insignificantes. La decisión del Fiscal antes citada, que limitaba la prohibición del látigo a los establecimientos públicos, se debió no al castigo de un sirviente, sino a las acusaciones de que la profesora de una escuela de muchachas estaba azotando a sus alumnas; es de presumir que el consentimiento de este castigo por parte de los padres y el sexo de las alumnas convertía a la escuela en una extensión del ámbito doméstico.

Es más, aunque se les negaban los derechos de la ciudadanía, después de la Independencia siguió esperándose que las mujeres cumplieran con un nivel de respetabilidad más elevado. Teóricamente relegadas a la esfera privada, ellas efectivamente encontraron que con la República su conducta estaba sujeta a un escrutinio público cada vez mayor, a medida que los funcionarios intentaban limitar su influencia en la sociedad vecinal y la cultura popular.

Madres republicanas y mujeres públicas

La vinculación establecida entre ciudadanía y honor circunscribió el lugar de la mujer dentro del discurso republicano. En comparación con su

37. ARAR/CS/Crim (26-VI-1854), «Contra Doña Carlota La Rosa por haber castigado a sus alumnas».

38. Para una situación similar en los Estados Unidos, véase Joan R. Gundersen, «Independence, Citizenship, and the American Revolution», *Signs* 13, no. 1 (1987): 59-77; y Elaine F. Crane, «Dependence in the Era of Independence: The Role of Women in a Republican Society», en Jack P. Greene, ed., *The American Revolution: Its Character and Limits* (Nueva York: New York University Press, 1987), 253-75.

contraparte masculina, el honor femenino apenas experimentó unas sutiles transformaciones después de la Independencia: las mujeres siguieron siendo juzgadas principalmente según su pureza sexual y su virtud doméstica. Al fallecer doña María Rivera en 1829, luego de supervisar la casa de huérfanos por cuarenta años, un obituario de toda una página la alabó como un ejemplo de feminidad adecuada. A los veintiún años, se aisló del mundo para dedicarse íntegramente al cuidado de criaturas abandonadas por sus madres para salvar su honra: «Austera para consigo, sensible y tierna con la familia que le dió la caridad cristiana, jamas se notó en ella la duresa que suele producir el empeño de cerrar su corazon a las emociones del amor. Asi es que ha sido el modelo, no la imitadora de la ternura materna»[39]. Los notables del municipio y la Iglesia asistieron a su funeral para rendir sus respetos a esta mujer «virtuosa».

De un lado, este homenaje revela una noción particularmente conservadora del honor, al pintar a la mujer ideal a la vez como virgen y madre. Con todo, también sugiere que ellas podían dedicar su habilidad doméstica al bienestar público[40]. Al igual que las madres, las profesionales podían cuidar de los huérfanos o enseñar a niños. Una propuesta para una escuela particular de mujeres reflejaba la estructura familiar, ya que un matrimonio fungía como los directores[41]. Aunque las mujeres habían cumplido esas funciones antes de la Independencia, sus servicios ganaron ahora un nuevo reconocimiento, siempre y cuando los efectuaran en forma «ilustrada».

Por ejemplo, cuando doña Cipriana Dueñas anunciaba sus servicios como partera, subrayó su prolongada preparación profesional en Lima[42]. Un médico local respaldó sus afirmaciones y animó a las mujeres de Arequipa a que recurrieran a sus servicios, «que recomienda el pudor y la decencia; y la satisfaccion de sus conocimientos en oposicion á las inespertas mugeres que se abrogan este título sin mas que su voluntad, y á quienes se ha tolerado por carecer absolutamente de quienes tengan si quiera mediana instruccion»[43].

39. *El Republicano*, 17 de enero de 1829, 4. Véase también el obituario de María Moscoso y Pérez en *El Republicano*, 20 de abril de 1833, 7.

40. Compárese con Linda K. Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980); y Arrom, *The Women of Mexico City*, 259-66.

41. AGN, R. J. (Ministerio de Justicia): Prefectura de Arequipa, Culto, Leg. 143 (1832).

42. «Aviso», *El Republicano*, 11 de julio de 1835, 4.

43. «Aviso» firmado por el teniente protomédico, Dr. Juan Manuel Vargas, *El Republicano*, 5 de septiembre de 1835, 4.

Esta filosofía de «maternidad republicana» aparece con mayor claridad en la educación femenina. Cuando las jóvenes de dos escuelas demostraron su habilidad matemática antes los notables locales en 1833, el diario oficial cubrió los eventos con extensos y entusiastas artículos. Aunque las alumnas humildemente pidieron disculpas con anticipación por los errores que pudiesen cometer, el reportero quedó impresionado con su habilidad y «su dedicacion a una ciencia difícil y abstracta, que parece reservada á las profundas meditaciones, á las investigaciones penosas del secso dotado de la robustez y de la fuerza»[44]. En sus discursos, tanto el reportero como las alumnas contrastaban la educación de las mujeres en la Colonia —limitada al aprendizaje memorístico de los rudimentos de la lectura y la escritura, antes que mediante la «meditación»— con el nuevo e ilustrado currículum. No obstante, el objetivo seguía siendo prepararlas para que desempeñaran mejor su papel tradicional. La falta de educación en el período colonial, sostuvo Rosa Amat, hizo que el sexo débil fuera una «victima de la perversidad» y «un motivo de corrupcion», que reemplazaba con placeres frívolos al «verdadero merito de ser buenas esposas y madres»[45]. Hasta la aritmética, señalaba otra alumna, era sumamente «necesaria al órden doméstico»[46].

Extendiendo una metáfora doméstica al ámbito público, el reportero señaló que «el Jeneral Prefecto ofrecía á los espectadores el interesante cuadro de un padre de familia rodeado de sus hijos»[47]. Durante la Colonia, el Rey había sido pintado como un padre de todos sus súbditos; pero, en la República, quienes estaban bajo el cuidado paterno del Estado eran fundamentalmente las mujeres y los niños. La pupila Juliana Sanches se hizo eco del tema de la familia en su discurso a los funcionarios reunidos: «bajo vuestros auspicios el bello sexo no será, no, una porcion despreciable por su ignorancia; sino que adornado de conocimientos y virtudes, será el norte que conduzca la nave doméstica por el camino del honor, inspirando á la familia sentimientos de justicia y religion»[48].

Aun más, a pesar de alabar su habilidad matemática, los artículos se extendían más en la belleza, modestia y pureza de las alumnas. De hecho,

44. «Relación del exámen de aritmética y cálculo analógico en la Universidad de San Agustín», *El Republicano*, suplemento del 23 de noviembre de 1833, 2.
45. *Ibid.*, 4.
46. «Colejio de Educandas», *El Republicano*, 14 de septiembre de 1833, 5.
47. «Relación del exámen de aritmética y cálculo analógico en la Universidad de San Agustín», *El Republicano*, suplemento del 23 de noviembre de 1833, 2.
48. «Relación del exámen de aritmética y cálculo analógico en la Universidad de San Agustín», *El Republicano*, suplemento del 23 de noviembre de 1833, 4.

tan notable como sus esfuerzos previos en la pizarra fue su desempeño en los banquetes dados en su honor por el Prefecto, en los que las jóvenes, «con su decencia y aseo, y la destresa en el manejo del cubierto, daban la idea de lo prolijo de su educación, y pertenecer á jentes de cualidad»[49]. Para muchos padres, estas habilidades eran más importantes que el aprendizaje a través de los libros; al defender los métodos disciplinarios de la profesora acusada de azotar a sus alumnas, varios padres la alabaron en particular por enseñar modales a sus hijas[50].

Así como el papel reformado de las mujeres era cultivar virtudes republicanas en los integrantes de su familia, así también había ocasiones en las cuales se les pedía que extendieran este papel inspirador a la esfera pública[51]. El editor de *El Republicano* defendía la introducción de salones de tipo francés, en donde «las damas no distinguian con su aprecio sino al que manifestaba mas injenio y juicio en la resolución de los problemas difíciles»[52]. Las descripciones de las fiestas cívicas jamás dejaban de resaltar la presencia del «bello sexo», que se deshacía en alabanzas a los héroes que desfilaban, arrojaba flores desde los balcones y —en coros virginales— entonaba cantos patrióticos[53]. Aunque las mujeres también habían aplaudido en las fiestas regias, ahora era el municipio (y no el Obispo) el que les advertía que debían adoptar un aspecto más austero y republicano: «El lujo en las funciones publicas, la profusión, el desorden en los trages del bello secso, y la tendencia a la caprichosa variedad con que las Señoras a las veces se empeñan [en] presentarse, son obstaculos funestos en que se embarasa el carácter republicano, se obstruye la prosperidad, y se alejan aquellos hechizos en que descansa el gusto. La moderacion, la decensia, y la sencilla uniformidad por la inversa, forman el armonioso encanto, el orden y el desahogo domestico que hacen apetecible la sociedad»[54]. El hecho de que, al parecer, este llamado se

49. «Relación del exámen de aritmética y cálculo analógico en la Universidad de San Agustín», *El Republicano*, suplemento del 23 de noviembre de 1833, 3.
50. ARAR/CS/Crim (26-VI-1854), «Contra Doña Carlota La Rosa por haber castigado a sus alumnas».
51. Compárese con Ruth H. Bloch, «The Gendered Meanings of Virtue in Revolutionary America», *Signs* 13, No. 1 (1987): 37-58; y Mary P. Ryan, *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990).
52. «Estadística», *El Republicano*, 9 de diciembre de 1826, 234.
53. *El Republicano*, suplemento del 12 de diciembre de 1825, 1; 26 de julio de 1834, 1; 28 de febrero de 1835, 7-8; 3 de octubre de 1835, 4; 17 de noviembre de 1838, 2; y 1 de diciembre de 1838, 2.
54. *El Republicano*, 3 de diciembre de 1825, 4-5.

emitió en respuesta a su comportamiento en un evento anterior sirve también como recordatorio de que las mujeres no siempre se comportaban en la forma estipulada por las autoridades[55].

Si bien el papel inspirador era sobre todo pasivo, las mujeres ocasionalmente tomaban la iniciativa en la formulación de críticas públicas. El diario oficial publicaba cartas al editor —sobre todo en los primeros años de la República— con múltiples quejas sobre la corrupción y la ineficiencia de los funcionarios gubernamentales. Las raras misivas firmadas por mujeres tocaban cuestiones referidas a la moralidad y el decoro. En 1834, una mujer afirmó, al lamentar que su hijo se hubiese visto obligado a robar cucharas de plata de sus padres para comprar boletos de lotería, que «[e]l gobierno no debe desentenderse del reclamo de una pobre madre á fin de que prohiba juego tan pernicioso, y que evite el que se pierdan tantos hijos incautos»[56].

En 1828, el arribo de una compañía teatral fue bienvenido por la élite local, que aspiraba a hacer que su ciudad fuera más civilizada. Pero, según las cartas al editor, las esperanzas de muchos se desvanecieron[57]. En medio de las quejas por su falta de refinamiento y habilidad, la única mujer que presentó su opinión —«La Arequipeña»— se limitó a criticar a los varones del público por fumar, «con discredito de nuestro pais, con grave molestia de todos los concurrentes, y particularmente de las mugeres»[58]. Extendiendo a un nuevo medio la capacidad femenina de reformar el comportamiento mediante el «chisme», ella amenazó con publicar los nombres de quienes siguieran haciéndolo.

Las mujeres, asimismo, desempeñaron un papel en la esfera política, aunque limitado. Oficialmente debían, una vez más, servir principalmente como inspiración a los varones. Se exhortaba a los soldados a acudir a las armas con la promesa de que sus sacrificios serían «recompensados con la corona civica tejida de laureles por las hermosas manos del bello sexo Arequipeño»[59]. A la inversa, como incentivo negativo, se invocaba al espec-

55. *El Republicano*, 17 de diciembre de 1825, 2.
56. *El Republicano*, 27 de septiembre de 1834, 4. Como las cartas eran publicadas con seudónimos, es posible que haya sido escrita por un hombre; aun así, seguiría ilustrando la licencia dada a las mujeres para criticar la moral pública.
57. *El Republicano*, 12 de abril de 1828, 65; 31 de mayo de 1828, 95; 21 de junio de 1828, 110; 2 de agosto de 1828, 135; 4 de octubre de 1828, 3; 1 de noviembre de 1828, 5-6; y 22 de noviembre de 1828, 4.
58. *El Republicano*, 14 de junio de 1828, 107.
59. Discurso de Bruno Murga, *El Republicano*, 22 agosto de 1835, 4.
60. *El Republicano*, 28 de julio de 1838, 4; y 1 de diciembre de 1838, 2.

tro de lo que sucedería con sus mujeres e hijos a manos del enemigo[60]. A las mujeres se las alababa por sus contribuciones financieras (o sino se las exigían) a la causa de una facción particular: usualmente el donativo simbólico, además de valioso, de sus joyas[61].

En raros casos, ellas incluso participaron activamente en los movimientos militares. Con la restauración de Agustín Gamarra al poder en 1839, doña Antonia Torreblanca solicitó una compensación por los servicios prestados a su causa durante los cinco años anteriores. Ella relató cómo se había infiltrado entre las tropas enemigas con el pretexto de venderles comida. Luego, «á pesar de la devilidad de mi secso y de mi impotencia», sostuvo haberse arrastrado para evitar los disparos y haber cruzado el río en medio de la noche para transmitir información urgente. Por último, había solicitado donativos de «las piadosas Señoras que conocia eran de nuestro partido», con el fin de servir comida a los soldados heridos del hospital. Torreblanca se vio recompensada con 100 pesos luego de que varios jefes militares dieran fe de sus afirmaciones.

Pese a que se trata de un caso extremo, los actos y palabras de Torreblanca revelan tanto el potencial como las limitaciones de la participación femenina en la esfera pública republicana. Aun en el caso de que la necesidad económica hubiese sido lo que motivó su solicitud de compensación, su relación indica el orgullo que le producían sus servicios y un deseo de reconocimiento. Con todo, si bien debe haber oído la retórica política en numerosos discursos, Torreblanca jamás se apropió del lenguaje del republicanismo o la ciudadanía. Aunque el Prefecto resaltó su «ardiente y loable patriotismo», ella simplemente sostuvo que «[mi] animo y mi corason siempre se han desidido por el actual rejimen tan justo y tan benéfico á la patria»[62].

Aunque sorprende en este contexto, el hecho de que no se haya identificado —ni siquiera figurativamente— a las mujeres como ciudadanas o republicanas era típico. Por ejemplo, mientras que la superiora del recogimiento de huérfanos fue alabada únicamente por sus virtudes maternales, al sacerdote con quien servía se le rindió homenaje como un «buen patriota» y

61. *El Republicano*, suplemento del 8 de marzo de 1834, 2; y «Gran Parada del Ejército» (Arequipa: Imprenta del Gobierno, 29 de abril de 1835). Distribuido con *El Republicano*, 2 de mayo de 1835.
62. AGN, P.L. 19-105 (1839), «El Prefecto de Arequipa acompaña el expediente seguido por Doña Antonia Torreblanca». Siete años antes, una mujer con el mismo nombre fue acusada de robo; véase ARAR/CS/Crim (15-II-1832), «Contra Antonia Torreblanca por hurto».

un «ciudadano virtuoso», dedicado a la Independencia nacional y las instituciones republicanas[63]. Aunque algunas mujeres estuvieron involucradas en las guerras de Independencia en el nivel nacional, ellas jamás solicitaron su inclusión política en el nuevo Estado, y los políticos varones jamás plantearon el tema del sufragio femenino[64]. O bien a la mayoría de las mujeres no se les ocurrió identificarse a sí mismas como ciudadanas, o bien se dieron cuenta de que dicha pretensión habría caído en oídos sordos, ya que no eran únicamente las Constituciones las que las excluían, sino todo el discurso de la ciudadanía honrada.

En vez de ello, las mujeres probablemente se dieron cuenta de que podían utilizar el lenguaje de la domesticidad con mayor ventaja. María Seballos, mercader según su propio testimonio, sostuvo no conocer una nueva reglamentación en contra de la destilación de alcohol, «pues como mujer que no trata con persona alguna, . . . vive retirada en el seno y al cuidado de su familia»[65]. A pesar de su retórica, su testimonio revela que no se había enterado de la nueva orden, porque andaba fuera de la ciudad ocupada en sus negocios, habiendo dejado a sus hijos con los inquilinos de su casa.

En una descripción de su propia tía Joaquina, Flora Tristán comentó irónicamente la importancia de las apariencias: «Su gran talento es el de hacer creer, hasta a su marido por más astuto que éste sea, que no sabe nada y que se ocupa únicamente de sus hijos y de su hogar. Su gran devoción, su aire humilde, dulce, sumiso, la bondad con que habla de los pobres, el interés que demuestra a las gentes modestas que la saludan cuando pasa

63. «Necrología» de Luis Agustín de la Gala, *El Republicano*, 9 de febrero de 1833, 6.

64. Una mujer en el Cuzco a la cual se le concediera una pensión por los servicios prestados durante la Independencia seguía buscando que se le pagara el íntegro en 1849; véase AGN, P.L. 6-285 (1826), «Doña Juana Noin solicita una pensión». Compárese con Cherpak, «The Participation of Women in the Independence Movement», 219-234. En Venezuela, donde las mujeres fueron más activas en las guerras independentistas, ellas sí se llamaban ciudadanas; véase Díaz, «*Ciudadanas* and *Padres de Familia*», 245-88. En este período, las mujeres no obtuvieron el sufragio en ningún lugar, pero en Francia sí plantearon esta cuestión; véase William Sewell, «Le Citoyen/la citoyenne: Activity, Passivity, and the Revolutionary Concept of Citizenship», en Colin Lucas, ed., *The Political Culture of the French Revolution* (Londres: Pergamon Press, 1988), 105-23; los ensayos en Harriet B. Applewhite y Darline G. Levy, eds., *Women and Politics in the Age of Democratic Revolution* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990); y Darline Gay Levy, «Women's Revolutionary Citizenship in Action, 1791: Setting the boundaries», en *The French Revolution and the Meaning of Citizenship* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1993), 169-84.

65. ARAR/Pref (16-I-1841), «Contra Doña Francisca Bedoya por la destilación de aguardiente». Ella alquilaba la destiladora a Cevallos.

por las calles, la timidez de sus maneras y hasta la extrema sencillez de sus vestidos, todo anuncia en ella a la mujer piadosa, modesta y sin ambición»[66].

No hay necesidad de compartir el cinismo de Tristán, ni de cuestionar la sinceridad de las mujeres que abrazaban una ideología de la domesticidad, para reconocer que las mujeres de la élite contaban con cierta flexibilidad en hacer que sus palabras coincidieran con sus actos[67]. Aunque el discurso republicano efectivamente hizo elevar los criterios con los cuales debía juzgarse la honra femenina, sí recompensaba por lo menos a las damas virtuosas, si no con la ciudadanía, sí con el derecho a la educación y reconociendo su valor social como madres y árbitros de la moralidad.

Mientras que los varones plebeyos hacían valer su inclusión en el discurso de la ciudadanía honrada, las mujeres pobres rara vez hablaban el lenguaje de la maternidad republicana. Mientras que los varones se reunían y comunicaban en su centro de trabajo, el cuerpo militar y la taberna, había pocas oportunidades para que las mujeres de distintas clases dialogaran fuera del servicio doméstico. Solo las familias con medios sustanciales podían enviar a sus hijas a la escuela, donde serían expuestas a las nuevas ideas. Es más, aun si las mujeres plebeyas hubiesen sido conscientes de los sutiles desplazamientos en la ideología del género, la mayoría de las formas de empleo hacía que fuera difícil mantener siquiera la apariencia de ser guardianas retraídas de la casa y la familia. Aunque las mujeres pobres probablemente no aceptaban los estereotipos de la élite, cuestionarlos dentro del discurso oficial del republicanismo no constituía una estrategia eficaz.

Las mujeres pobres tenían problemas para vivir la imagen de la madre republicana y, por lo tanto, para reclamar sus derechos como progenitoras. Cuando su hija huyó de casa y se refugió en la de su empleador, Catalina Aquina presentó cargos de rapto, sosteniendo que se le había «inferido un violento despojo pribandome de la autoridad materna que me conseden la Naturaleza de las Leyes». Pero, al hacer que emplearan a la hija, replicaron el juez de paz y el protector de menores, había expuesto a la muchacha a la corrupción moral y hasta a la prostitución. Y, prosiguieron, al beneficiarse con el trabajo de su hija, no había mostrado el afecto de una madre ni «desempeñado los derechos que le da la naturaleza»[68]. En este caso, el Juez

66. Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, 224; *Peregrinations of a Pariah*, 138-39.

67. Amanda Vickery advierte que no debemos tomar la ideología de la domesticidad como un reflejo de la vida real de las mujeres; véase Vickery, «Golden Age to Separate Spheres? A Review of the Categories and Chronology of English Women's History», *Historical Journal* 36, no. 2 (1993): 383-414.

68. ARAR/CS/Crim (17-VIII-1849), «Catalina Aquina contra Don José Santos López por rapto».

finalmente defendió el derecho de Aquina a decidir dónde debía vivir su hija, pero otras mujeres no fueron tan afortunadas. María Dolores Alcoser se vio recompensada con una pequeña pensión del padre de su hija ilegítima, solo para que con una contrademanda él ganase la custodia de la criatura a la cual seguía rehusándose a reconocer como suya. Para apuntalar su caso, sostuvo que, como chichera, Alcoser muy probablemente explotaría el trabajo de su hija, la criaría con sobras y chicha, y la expondría a personas inmorales y no educadas[69].

De igual modo, los derechos de la maternidad no conmovieron a los jueces para que mostraran clemencia a mujeres convictas por crímenes. Después de cumplir una sentencia de medio año de trabajo en el hospital, María Toledo solicitó se la liberara anticipadamente sobre la base de su buena conducta. Ella apeló sobre todo como una «angustiada madre», cuyos hijos abandonados extrañaban sus «caricias» y respaldo[70]. Su petición fue negada. Juana Pía, convicta de varios robos en 1833, tampoco logró convencer a la corte, porque no cumplía con las normas adecuadas de la feminidad. En un intento de jugar con la simpatía de los jueces, su abogado solicitó clemencia por sus seis hijos, que, de perder el respaldo de su madre, «han de contraer, un jermen poderoso de corrupción, de olganería y de habitos peores que los de lebantar especies ajenas». Sin embargo, señalando que Pía no había logrado mantener a sus hijos ni siquiera cuando no estaba en la cárcel, el Fiscal convenció a los jueces de alejarlos del mal ejemplo de su madre, entregándolos más bien a talleres y al servicio doméstico «para que se evite de este modo una raza de vandidos»[71].

Para las mujeres pobres, no solamente era difícil basar sus reclamos en sus derechos u obligaciones como madres, sino que se les negaban los factores atenuantes usados por los varones plebeyos. Una ética del trabajo no lograba redimirlas, puesto que su virtud dependía del cumplimiento de su papel doméstico. Por ejemplo, cuando Toledo solicitó su libertad anticipada, señaló mantener a sus hijos con lo que ganaba como peón agrícola. Poco antes de que se le denegara su petición, la sentencia de un hombre «honrado» fue reducida por la apelación de su esposa, la cual señaló que él la mantenía a ella y a sus dos hijos[72]. El papel del que mantenía el hogar con su trabajo estaba reservado a los varones.

69. AAA/Civ (14-IV-1847), «Seguido por Doña María Dolores Alcoser sobre la filiación de sus hijos»; y (31-III-1849), «Seguido por Don Carlos Arebato sobre que Doña María Dolores Alcoser le entregue su hija natural». Aunque iniciadas en el tribunal eclesiástico, las sentencias fueron emitidas en la corte secular.

70. Petición fechada el 31 de octubre de 1845, archivada incorrectamente con un caso distinto; véase ARAR/CS/Crim (3-VIII-1843), «Contra Manuel Gutiérrez por la quiebra fraudulenta».

71. ARAR/CS/Crim (3-VIII-1843), «Contra Juana Pía por robos».

Como las mujeres que cometían crímenes eran vistas como «desnaturalizadas», los funcionarios eran, asimismo, menos optimistas con respecto a su rehabilitación. Un editorial en *El Republicano* afirmaba que las prisioneras debían trabajar no porque se reformarían, sino «para que no las consuma pues una vida sedentaria para que vayan sintiendo en algun modo el castigo de su crimen, para que no fomenten sus pasiones, creyendolas entregadas al olvido, y para que el público tenga una prueba de que no se aumentarán los delitos con la impunidad o malentendida compasion»[73]. Semejante imagen de la mujer impidió que el abogado de Pía siquiera consiguiera para ella que se la transfiriera de trabajar en la cárcel a hacerlo en el hospital. El Fiscal sostuvo que ella se había convertido en una ladrona habitual «por la pervercidad del corazon corrumpido» y que, por lo tanto, pondría «en desorden ese lugar santo, continuando su habitud y escandalisando la casa»[74].

Mientras que los varones podían apelar a su papel en defensa de la nación, el servicio militar usualmente deshonraba a las mujeres —con raras excepciones como Torreblanca— debido al supuesto de que su moral quedaría corrompida. Pese al respaldo crucial que brindaban a las tropas y su participación ocasional en combate, era más probable que las rabonas fueran despreciadas que estimadas. Los mayordomos de San Francisco, impedidos tal vez de quejarse por los soldados acuartelados en su convento, sí protestaron al Prefecto de que «las mugeres que han seguido dicha tropa han hecho su havitacion continua, y lugar de sus desordenes el referido cementerio»[75]. Según Flora Tristán, varios generales habían intentado prohibir que las mujeres acompañaran a las tropas, pero los soldados siempre se habían rebelado por temor a que el ejército no pudiera cubrir sus necesidades[76].

Dados los problemas para satisfacer el elevado nivel del honor y la virtud después de la Independencia, las mujeres de la plebe debían soportar

72. Peticiones de Borja Cosme fechadas el 21 y el 25 de junio de 1845, archivadas incorrectamente con un caso distinto, ARAR/CS/Crim (3-VIII-1843), «Contra Manuel Gutiérrez por la quiebra fraudulenta».

73. *El Republicano*, 24 de agosto de 1833. Véase también ARAR/CS/Crim (4-VII-1853), «Contra Marta Cuadros por haber matado a su hijo».

74. ARAR/CS/Crim (3-VIII-1843), «Contra Juana Pía».

75. Petición fechada el 29 de diciembre de 1828, en AGN, R. J. (Ministerio de Justicia): Prefectura de Arequipa, Culto, Leg. 143.

76. Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, 280-81; *Peregrinations of a Pariah*, 180.

el peso de los esfuerzos por hacer cumplir la nueva moral[77]. Si bien es improbable que su comportamiento haya cambiado en forma significativa, su sexualidad era vista cada vez más como una amenaza al orden público. Cuando María Samudio fue arrestada por atacar a su amante, el soldado José Valdez, hasta el Fiscal consideró que las heridas eran de tan poca importancia que los cargos debían abandonarse. Sostuvo, con todo, que Samudio debía ser castigada por su moral relajada, y que el Prefecto debía tomar medidas rigurosas en contra de mujeres como ella, pues «esta clase de crimenes se repite diariamente con ocacion de tolerarse la publica immoralidad de estas mujeres, que abandonando el pudor, los respetos sociales, y deberes de familia, tienen el descaro de presentarse en los Pueblos como jente prostituida»[78]. La corte suprema ordenó que Samudio fuera enviada al puerto de Arica, su lugar de origen, con la esperanza expresa de que tal vez esta separación pondría fin a su relación con Valdez. Además, al exiliarla, los jueces, al mismo tiempo, la castigaban y libraban a la ciudad de lo que consideraban su influencia inmoral.

Del mismo modo, un blanco femenino de la violencia despertaba pocas simpatías si no satisfacía los niveles de respetabilidad que la élite tenía. Por ejemplo, al arrestarse a Benedicto Muños por apuñalar a Antonia Perula, su amante, el Fiscal pensó que los cargos no eran causa de mayor preocupación, en particular porque la culpa la tenía Perula por su «largo amansebamiento con el agresor»[79]. En algunos casos, la víctima aparente podía ser convertida en la delincuente. Cuando la mercachifle Felipa Galdos acusó al hijo de un mercader de robar fruta, el indignado padre supuestamente la golpeó con un palo y le quebró el brazo. Aunque inicialmente se le multó con veinticinco pesos para cubrir los gastos médicos, el Fiscal solicitó que el dinero fuese pagado a la corte y que Galdos se disculpara públicamente, «pues de otro modo resultaria que estando comprobadas plenamente sus constantes provocaciones é insultos, en vez de ser correjida, era premiada»[80]. Las mujeres tal vez resistían la represión policial tanto como los varones, pero es probable que, dadas las dificultades para apropiarse del lenguaje del republicanismo, lo hayan hecho fundamentalmente a través de canales informales que no quedaron registrados en las fuentes oficiales.

77. Compárese con Christine Stansell, *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860* (Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1987).
78. ARAR/CS/Crim (12-VII-1832), «Contra María Samudio por heridas a José Valdez».
79. ARAR/CS/Crim (29-II-1832), «Contra Benedicto Muñós por heridas a Antonia Perula».
80. ARAR/CS/Crim (19-VI-1854), «Contra don Antonio Núñez Melgar por haber fracturado un brazo a Felipa Galdos». Falta la sentencia final.

El trato diferencial de hombres y mujeres por parte de las autoridades republicanas queda ejemplificado aun más con la actitud oficial para con la violencia doméstica que, como vimos, fue una fuente importante de desavenencias en las disputas vecinales. Dado el énfasis otorgado a la respetabilidad después de la Independencia, sería de esperar que el Estado acudiera en auxilio de las mujeres que se quejaban de maridos disolutos, derrochadores y abusivos. Según las Constituciones, abandonar a la esposa o incumplir una separación eclesiástica era causal para la suspensión de la ciudadanía[81]. Los funcionarios republicanos de Arequipa sí reclamaron cada vez más la autoridad para supervisar los asuntos maritales, algo antes dejado fundamentalmente en manos de la Iglesia. Como argumentase el juez José Miguel Salazar, «la jurisdiccion de nuestros Prelados es puramente en lo espiritual, y al Gobierno es al que toca velar de que sus subditos comprometidos a la asosiacion conyugal cumplan sus pactos y no se ofendan mutuamente»[82].

No obstante, las autoridades civiles dudaban en interferir con los derechos patriarcales de un ciudadano, incluyendo su prerrogativa de «corregir» a su mujer. Como optimistamente lo dijese un juez de un varón acusado de golpear a su mujer, «el temor de escandalisar a este vecindario con echos agenos de un ciudadano honrrado, serán suficientes para moderar en adelante la vivacidad de su genio, y para hacerlo mas esacto en el cumplimiento de los deveres del Santo Matrimonio»[83].

Para las mujeres, no solamente era difícil ganar un caso contra su marido, sino que, al presentar cargos, también abrían su propio comportamiento al escrutinio. Cuando Antonio Vilca fue arrestado por apuñalar a su mujer, no fue el único en recibir una advertencia; después de hacerle «entender al

81. Art. 24 (1823), art. 6 (1828), art. 4 (1834) y art. 9 (1839); Olivo, *Constituciones*, 39, 111, 151, 206.
82. ARAR/CS/Crim (16-XII-1828), «Don Alberto Anco apela la sentencia del Juez de Derecho que lo ha declarado adultero». Para disputas jurisdiccionales similares, véase ARAR/Pref (10-II-1827), «Contra Don Juan Rodríguez y Doña María Sánchez por haber sorprendido al Cura del Sagrario»; y ARAR/CS/Crim (22-II-1833), «Don Ramón Sea contra Don José Antonio Berenguel por el rapto de su hija». Llama la atención que casi todos los casos de violencia doméstica reportados en el período colonial se encuentran en los archivos eclesiásticos. Después de la Independencia, tales quejas por parte de los esposas bajaron dramáticamente, lo cual sugiere o bien que los sacerdotes las trataban oralmente, o sino que enviaban a las mujeres a las autoridades seculares. La mayor parte de las evidencias de violencia doméstica en el período republicano proviene de unas cuantas quejas formuladas por mujeres, siete juicios por ataques y diecisiete casos de homicidio.
83. ARAR/Pref (23-IV-1827), «Doña Faustina Tebes contra Don Juan Antonio Acosta por sevicia».

primero que debe corregir a su mujer usando de la moderacion prescrita por el amor marital, y por las consideraciones debidas a su sexso debil», la corte también aconsejó a su esposa «que respete y obedesca a su marido evitando las ocaciones de disgustarlo»[84]. Anselma López, quien acusó a su marido de perseguirla con un puñal y de amenazar matarla, se quejó de que la policía no solo se rehusó a arrestarlo, sino que, además, la reprendieron por no estar en casa esa noche[85].

Las mujeres ni siquiera contaban con una protección póstuma de las críticas públicas. En 1832, Gaspar Pango fue absuelto de haber dado muerte a su esposa golpeándola con una piedra mientras la perseguía. El Fiscal señaló que podría haberla matado antes de haber sido esa su intención, dada «[l]a perbersa conducta de esa Muger, su habito y costumbre de huirse del lado de su Marido, sin que la peregrina mansedumbre de este hombre y su sufrimiento la obligasen a la enmienda»[86].

Algunos maridos abusivos fueron aprehendidos en el incremento general de los juicios criminales, en particular cuando su comportamiento beodo o violento amenazaba el orden público además del doméstico. Por ejemplo, en 1852, Laurencio Salazar fue arrestado por dejar inconsciente a su mujer y los médicos dieron fe de que ella necesitaría tratamiento médico por lo menos durante un mes. En el transcurso de las declaraciones, quedó en claro que Salazar era peligrosamente violento, habiendo ya, en ocasiones previas, no solo maltratado a su mujer, sino también dado muerte a animales por resentimiento y cortado la mano de su cuñado. Aunque su mujer se quedó sin dinero con el cual seguir el juicio y perdonó a su marido por orden de su confesor, la corte lo sentenció a cuatro meses de trabajo en obras públicas, además de los cinco que ya había pasado en la cárcel[87]. Sin embargo, el caso de Salazar era inusual.

En general, las cortes republicanas definieron en forma limitada el grado de violencia necesaria para constituir un ataque en casos domésticos. Cuando Francisca Oviedo se quejó de que su marido la golpeaba con palos,

84. ARAR/CS/Crim (12-VIII-1834), «Contra Antonio Vilca por dos puñaladas a su esposa María Anco».
85. ARAR/CS/Crim (15-V-1849), «Doña Anselma López contra su esposo Don Pedro Ortega por maltratos».
86. ARAR/CS/Crim (24-VII-1832), «Contra Gaspar Pango por la muerte de su esposa Ilaria Marantes».
87. ARAR/CS/Crim (30-XI-1852), «Contra Laurencio Salazar por graves heridas a su esposa».

piedras y látigos, y de haber cometido incesto con su hija, el Fiscal sostuvo que, aun si los cargos resultaran ser ciertos, ellos no constituían un crimen público que pudiese ser juzgado por el Estado[88]. Sus observaciones son especialmente sorprendentes si las comparamos con la actitud oficial con respecto a otra forma de violencia dirigida contra la mujer: en Arequipa, solo después de la Independencia, los jueces comenzaron a procesar activamente las violaciones[89].

Aunque el número de juicios por estupro fue pequeño y solamente las menores de edad fueron consideradas dignas de protección, estos casos marcaron un cambio significativo con respecto a la práctica colonial y reflejaron la creciente preocupación por la sexualidad. Por ejemplo, cuando un juez liberó a dos encausados, porque la mujer a la cual estaban acusados de haber violado se rehusaba a someterse a un examen médico, el Prefecto protestó ante la corte superior, la cual ordenó que el juicio prosiguiera[90]. Alrededor de la mitad de los violadores acusados fueron condenados, pese a los esfuerzos hechos por sus abogados defensores para pintar a sus víctimas como mujeres promiscuas. Hasta María Núñez, de dieciocho años de edad, que acusaba al sastre José María Peralta de haberla hecho entrar a escondidas a su habitación y haberla emborrachado para aprovecharse de ella, convenció al Juez de su honrada reputación[91]. Aun más, las penas por una condena de violación fueron, por lo general, más estrictas que las de un simple asalto: varios meses en la cárcel mientras se efectuaban trabajos públicos y/o dando una dote a la joven.

Por limitada que fuera la definición del estupro, es notable que las cortes hayan estado dispuestas a defender la honra hasta de las muchachas pobres. De hecho, en un caso, la corte superior incrementó una sentencia, subiéndola del tiempo ya servido a una dote de 100 pesos, precisamente porque la muchacha era «una infelis que pertenece a la clase infima de la plebe y carec[e] de fortuna, [y por ello] merece mayor conmiseración y mayor proteccion legal»[92]. El lenguaje empleado por los funcionarios judiciales

88. ARAR/CS/Crim (24-IV-1850), «Contra Carlos Herrera por maltratos a su mujer».
89. Los jueces republicanos de Arequipa utilizaron el término «estupro» antes que «rapto» cuando la violencia era clara y no había secuestro.
90. ARAR/CS/Crim (22-X-1840), «Contra Leandro Delgado, Mariano Manto y otros por estupro de Evarista Yánez».
91. ARAR/CS/Crim (17-X-1846), «Contra José María Peralta por estupro en María Núñez, menor».
92. ARAR/CS/Crim (11-VIII-1846), «Contra Don Luis Gonzales por haber violado a la menor Mercedes Murguía».

para describir tales crímenes contrasta rotundamente con su actitud para con las mujeres plebeyas golpeadas por sus maridos o amantes. Por ejemplo, en 1834, los jueces se enfurecieron cuando un sastre intentó violar a una niña de siete años de edad. Aun cuando no había logrado consumar su propósito, el acto —sostuvo el Fiscal— «demuestra la mayor inmoralidad y corrupcion que si no se reprimiese y escarmentase su contagio perturbaria el orden de las familias y causaria graves males a la inosencia»[93]. Cuando los acusados y sus abogados protestaban de que tales cargos debían seguirse únicamente a iniciativa de demandantes particulares, los jueces replicaron que, al igual que en el caso del robo o el homicidio —mas aparentemente no así con el maltrato de la cónyuge o el incesto—, el Estado podía abrir una causa de oficio por estupro pues era «un verdadero delito publico porque a mas de dañar al honor y a la moral de las familias ataca a la libertad y a la propia persona de un individuo»[94].

La definición de qué constituía un crimen «público» era la clave, pues la retórica de la ciudadanía honrada se aplicaba fundamentalmente a la conducta pública de los varones y no a la privada. Las ordenanzas de la policía local hacían a los comisionados responsables de todos los escándalos que ocurrieran en sus distritos; pero, al mismo tiempo, les prohibían «injerirse en la conducta privada de los vecinos, a no ser que con su manejo esterior escandaloso ataquen la moral pública»[95]. Las cortes de la Arequipa republicana castigaban a los varones cuya conducta violenta se extendiera más allá de su hogar, como cuando atacaban a las jóvenes sobre las cuales no tenían ninguna autoridad patriarcal. De hecho, cuando las mujeres pobres eran violadas, el Estado, a menudo, intervenía precisamente porque carecían de la protección de sus propios patriarcas.

Sin embargo, el Estado solo estaba dispuesto a intervenir en las relaciones maritales en los casos más escandalosos. Esta demarcación de lo público y lo privado, a menudo, iba en detrimento de las mujeres, cuyo bienestar y seguridad dependían de hacer públicas sus disputas domésticas. Es más, en un último giro irónico, era materia de discusión si las chicherías —aquellos espacios administrados por mujeres que, con frecuencia, las protegían de

93. ARAR/CS/Crim (19-VIII-1834), «Contra Mariano Villegas por el rapto y estupro de la menor Teresa Gómez».
94. El fiscal Tomás Dávila, en ARAR/CS/Crim (16-I-1850), «Contra Mariano Jara por haber violado a la menor Manuela Licarde». Véase también ARAR/CS/Crim (25-V-1844), «Contra Baltazar Cervantes por violación de la hija de Don Silverio Cornejo».
95. *El Republicano*, 28 de noviembre de 1835, 2.

la violencia— gozaban de la protección constitucional del allanamiento. En 1830, el Diputado de Policía de la municipalidad se defendió del cargo de haber violado el hogar de una mujer sobre la base de que «ninguna chichería merese el nombre de sagrado»[96].

Se esperaba de los ciudadanos honrados que mantuvieran a su familia, pero no necesariamente que fueran maridos cariñosos. En realidad, el énfasis en el servicio militar muy probablemente reforzó la insistencia de un patriarca en su derecho a emplear la violencia. En un pedido de clemencia presentado al presidente Orbegoso, el abogado de un hombre condenado por asesinar a su mujer en un ataque de celos yuxtapuso explícitamente tales obligaciones. «A no acceder V. E.», decía su cliente, «pagará con la muerte el sacrificio que hice de mi vida por V. E., y por su causa»[97].

La transformación del código de honor con el republicanismo brindó un nuevo lenguaje hegemónico; pero, de algún modo, creó una sociedad igualitaria o democrática. Por el contrario, las formas represivas de control social, en realidad, se intensificaron después de la Independencia, y los dirigentes republicanos muy a menudo se quedaron cortos al poner en práctica los principios liberales. Con todo, la tensión dialéctica entre la élite y los plebeyos forjó un nuevo pacto republicano, en el cual se concedió a algunos varones trabajadores el estatus de ciudadano. La ciudadanía honrada extrajo el valor adjudicado a la conducta individual y al mérito de las nociones plebeyas de la hombría de bien, y no del linaje y el estatus. Pero los derechos conllevaban obligaciones y se esperaba que los ciudadanos defendieran su país, que trabajaran con ahínco y que acataran un nivel más elevado de respetabilidad.

Al igual que en el período colonial, el lenguaje del honor sirvió como la base para el diálogo, pero no estuvo restringido a un único significado. Los plebeyos no necesariamente compartieron las concepciones de la élite sobre qué constituía una conducta apropiada y ciertamente no se comportaron en todo momento según un código estricto[98]. Era más probable que enfatizaran

96. ARAR/CS/Crim (4-I-1830), «Contra Doña María Escalante por resistir al Diputado de Policía Don Toribio de Linares». Véase también ARAR/CS/Crim (20-X-1831), «Contra Juan Galiano y Matías Bedoya por haber entrado a fuerza a una chichería».
97. Dr. Don Pedro José Gamio y Masías, «Exmo. Señor» (Arequipa: Imprenta del Gobierno por Pedro Benavides, 1835). Distribuido con *El Republicano*, 1 ó 4 de julio de 1835.
98. Para una nota de advertencia sobre la respetabilidad de la clase trabajadora en Inglaterra, véase Peter Bailey, «'Will the Real Bill Banks Please Stand Up?' Towards a Role Analysis of Mid-Victorian Working-Class Respectability», *Journal of Social History* 12, no. 3

la importancia del trabajo que la del freno moral. Por ejemplo, cuando una carta en *El Republicano* acusó al carpintero Bartolomé Talavera de emborracharse en los baños de Tingo, él defendió su honra en función de la estima que había ganado con su oficio, añadiendo que no había ninguna razón para «admirarse de que un hombre en el campo tome una botella, cuando otros en el poblado toman un odre»[99]. No obstante, los varones trabajadores sí aceptaron las nuevas normas de palabra y obra lo suficiente como para calmar la preocupación de la élite por la inestabilidad política y el crimen, lo que se refleja en la caída en el número de condenas criminales.

El reconocimiento de la ciudadanía no solo dependía de la conducta, sino que estaba basado, asimismo, en la exclusión de aquellos a quienes se identificaba como personas dependientes. La raza siguió tiñendo la percepción del honor, ya que los jueces negaron a los esclavos y a los sirvientes domésticos indígenas las protecciones que tan fervientemente defendían para los trabajadores. Sin embargo, el factor clave era que estos grupos compartían con todas las mujeres la sujeción legal al control patriarcal. Aunque estaban teóricamente relegadas a la esfera doméstica, las mujeres encontraron que sus virtudes privadas quedaban cada vez más expuestas al escrutinio público. A las de la élite que lograron conservar la apariencia de satisfacer los elevados niveles republicanos de pureza sexual, modestia y crianza materna se les siguió negando la ciudadanía, pero por lo menos se las reconocía como árbitros de la moral en la esfera pública tanto como en casa. Las mujeres pobres, en cambio, que a menudo vivían fuera del control de un patriarca y seguían llevando a cabo sus vidas en público, tuvieron que soportar el peso de la campaña represora de la cultura popular. De hecho, los varones, cuya virtud se juzgaba según su conducta en la esfera pública, fueron los únicos que realmente gozaron del derecho a la privacidad. Mientras siguieran manteniendo a su familia y no amenazaran la sexualidad de mujeres fuera de su hogar, podrían tratar a sus esposas, hijos y sirvientes como les viniera en gana.

Los varones que podían hacer valer plausiblemente su independencia económica ganaron derechos a costa de otros[100]. Fueron distinguidos no solo

(1979): 336-53. Véase también Roger Kittleson, «'Ideas Triumph Only After Great Contests of Sorrows': Popular Classes and Political Ideas in Porto Alegre, Brazil, 1889-1893", en Vincent C. Peloso y Barbara A. Tenenbaum, eds., *Liberals, Politics and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America* (Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1996), 235-58.

99. *El Republicano*, 22 de diciembre de 1827, 164.

100. Algunos sostienen que la idea de ciudadanía en Francia no solamente excluía a las

por las provisiones constitucionales, sino porque las autoridades republicanas de Arequipa necesitaban su trabajo, su cooperación para mantener el orden social, y su respaldo en los movimientos militares y políticos. Las instituciones estatales relativamente más estables, creadas a mediados del siglo XIX por Ramón Castilla, sugieren que dichos esfuerzos fueron por lo menos parcialmente exitosos. La alarma sobre la criminalidad en Arequipa comenzó a calmarse y los jueces derivaron cada vez más los casos menos serios a los jueces de paz. En este nuevo contexto, los varones plebeyos probablemente buscaban confirmar su reputación más con la élite política que con sus vecinos, con la subsiguiente caída de la influencia femenina en la sociedad popular. Por ejemplo, llama la atención que el carpintero Talavera se haya defendido en la prensa, el foro central de la opinión pública en una república.

Hacia finales del período estudiado, los plebeyos estaban en condiciones de articular sus derechos como ciudadanos sobre la base de estos nuevos requisitos, y comenzaron a vincularlos explícitamente con la política. En 1850, por ejemplo, un zapatero y un sastre estuvieron entre aquellos arrestados luego de un motín relacionado con las elecciones. Al enterarse de que era posible que se los entregara para que sirvieran como soldados en las fuerzas policiales, proclamaron indignadamente su inocencia y señalaron que «si la Policia tiene facultad para aumentar sus fuerzas, debe hacerlo con hombres vagos, y no con artesanos honrados y casados . . . a no ser que sea un delito el haber manifestado nuestra opinion como ciudadanos libres en favor de la candidatura del Señor Jeneral Vivanco»[101].

mujeres, sino que, además, fue construida en contra de ellas; véase Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1988); y Dorinda Outram, «Le Langage mâle de la vertu: Women and the Discourse of the French Revolution», en Peter Burke y Roy Porter, eds., *The Social History of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 120-135. Otros comienzan a sostener que las mujeres sí ganaron derechos políticos; véanse las ponencias de Suzanne Desan, Stephanie Brown y Carla Hesse en el panel «Women, Gender, and the French Revolution: From Representation to Practices», en la Tenth Berkshire Conference on the History of Women, Chapel Hill, junio de 1996.

101. Tomás Peñaranda y Francisco Butrón (soltero, pero dijo mantener a su madre), 5 de abril de 1850, en ARAR, Prefectura (27-II-1850), «Seguido sobre una azonada en la otra banda».

VII.
«Nuestra opinión como ciudadanos libres» Cultura política y liberalismo

El 13 de noviembre de 1849, el jefe de policía Juan Antonio Rivero recibió informes de que un gran grupo de hombres estaba reunido en una picantería en la orilla derecha del río. Semejante reunión despertaba preocupación, porque la ciudad estaba en medio de una campaña para elegir al sucesor del presidente Ramón Castilla; los principales competidores eran José Rufino Echenique, quien contaba con la bendición del Presidente, y Manuel Ignacio de Vivanco, cuya principal base de poder era Arequipa. Al investigar, Rivero encontró más de ochenta seguidores de Echenique, a quienes sermoneó sobre su «obligacion de trabajar por su partido con decoro y moderacion, sin alterar el orden y tranquilidad publicos». Ellos le aseguraron que «el objeto de su reunion era el de divertirse y tomar un poco de chicha»[1], pero prometieron dispersarse si los seguidores de Vivanco, reunidos en una picantería al otro lado del río, hacían lo mismo. Rivero recibió iguales promesas de los vivanquistas y la calma se posó sobre la ciudad.

Sin embargo, a las nueve de esa noche, la calma fue rota cuando una multitud se congregó afuera de la casa del Gen. Blas Cerdeña, un seguidor de Echenique. Según diversos informes, los tiros disparados desde su interior fueron respondidos con piedras lanzadas por la multitud; unas cuantas ventanas fueron rotas, pero nadie resultó herido. Una investigación implicó al Dr. José Genaro Talavera, al Dr. Miguel Gomes y a Diego Masías como jefes del ataque, pero estos se rehusaron a aceptar la autoridad de la corte; Masías incluso hizo trizas el expediente relacionado con el caso.

La corte seguía intentando juzgar a los cabecillas del motín de noviembre cuando nuevos disturbios estallaron. En la noche del domingo 24 de febrero de 1850, muchas personas estaban regresando al centro de la ciudad de una fiesta en Cayma. A medida que un grupo se aproximaba al puente, se oyó a un hombre —posteriormente identificado como el impresor Ignacio Monroy— gritar «viva Echenique». La multitud de celebrantes, a la cual se unieron otros reunidos en una tienda vecina, respondió con gritos de «Viva

1. ARAR/Pref. (10-I-1850), «Causa seguida para descubrir los autores de la azonada que acaeció el 13 de noviembre».

Vivanco» y «matarlo, matarlo». Superados en número, los seguidores de Echenique se refugiaron en casa de Manuel Amat y León, un funcionario gubernamental jubilado. Nuevamente se disparó desde la casa y la multitud respondió con piedras.

Entre tanto, en el otro lado de la ciudad, otro grupo de vivanquistas detuvo a los hermanos Francisco Mariano y Melchor Sedillo. El primero intentó calmar a la multitud coincidiendo con ellos, pero el segundo sostuvo que eran libres de respaldar a quien quisieran y gritó: «Viva Echenique». La turba persiguió a los Sedillos a su casa y arrojó piedras a su puerta antes de dispersarse. La mayoría de las personas arrestadas eran artesanos, entre ellos un zapatero y un sastre que sostenían ser «artesanos honrados» que expresaban su libre opinión. Sin embargo, ninguno fue juzgado con éxito, ya que ningún testigo estaba dispuesto a identificarlos. Diego Masías no estuvo implicado en este motín, pero si sirvió como fiador de los dos acusados[2].

El fuerte respaldo con que Vivanco contaba en Arequipa no era característico del país en general, y Echenique salió victorioso en la elección. En honor a su juramentación, el 21de abril de 1851, uno de sus seguidores en Arequipa izó una bandera en su casa, en la alameda. Una enfurecida multitud se congregó y exigió que la retirara, argumentando que era un insulto a la población de la ciudad. Mientras el prefecto Alejandro Deustua llamaba a la calma, alguien en la multitud se chocó con el caballo de un policía; interpretando esto como un ataque, el oficial se volteó y golpeó al hombre con su espada. Esta breve confrontación desató una revuelta de dos días, mucho más seria y violenta que los disturbios anteriores. Los arequipeños se armaron, levantaron barricadas por toda la ciudad y se enfrentaron en combate con el batallón de policía. Al anochecer, los disparos cesaron temporalmente, pero varias tiendas fueron saqueadas. Al día siguiente, se reinició el combate hasta que el Prefecto se retiró a la aldea de Socabaya[3].

Los jefes de la revuelta fueron los mismos hombres implicados en la de 1849: Talavera y los hermanos Masías. Una vez en control de la ciudad, los rebeldes siguieron un curso inusual: invitaron al Prefecto a que regresara y propusieron que cada bando enviara su delegación a Lima. El sacerdote y activista político Juan Gualberto Valdivia, quien narró estos eventos, sostuvo ser quien convenció a los caudillos de que negociaran. Es más probable que esta revuelta particular haya carecido del respaldo de los ciudadanos más

2. ARAR/Pref (27-II-1850), «Sobre una azonada en la otra banda».

3. Juan Gualberto Valdivia, *Las revoluciones de Arequipa* (Arequipa: Editorial El Deber, 1956), 199-205.

prominentes, o incluso de quienes habían respaldado a Vivanco. Por lo tanto, los rebeldes no habrían estado en condiciones de coordinar sus actos con un movimiento más amplio en contra del nuevo gobierno de Echenique.

Esta interpretación queda respaldada por la versión que el prefecto Deustua dio de los eventos; él culpó el descontento a la cholada y aseguró a sus superiores que la turba no contaba con el respaldo de «la parte sensata de Arequipa incluso todas sus notavilidades»[4]. No sería sino hasta 1854, cuando las acusaciones de corrupción en contra de la consolidación de la deuda nacional de parte de Echenique habían provocado suficiente descontento entre amplios sectores de la sociedad peruana, que otra revuelta más en Arequipa alcanzaría la victoria nacional bajo el liderazgo de Castilla.

La cultura política en Arequipa

El período de estudio se cerró con los arequipeños amotinados en las calles, del mismo modo que se abriera en 1780. Las versiones tradicionales señalan esta serie de revueltas como una evidencia del espíritu rebelde del Pueblo Caudillo. En su búsqueda de la lógica detrás del caos aparente del temprano período republicano, los historiadores descubrieron los intereses económicos de la élite sureña, que yacían detrás de su lealtad a los caudillos que defendían el comercio libre[5]. Paul Gootenberg también comenzó a ir más allá del análisis «personalista» de estos caudillos y a buscar las plataformas políticas más amplias que representaban[6].

Con todo, la participación popular en estos movimientos sigue siendo un enigma. El análisis de la sociedad y la cultura populares en los capítulos precedentes sentó las bases necesarias para reinterpretar los eventos políticos del período prestando mayor atención al papel de los plebeyos, como soldados tanto como votantes. Es más, un análisis de los escritos de liberales arequipeños prominentes revelará las huellas de los derechos exigidos en las cortes por los «ciudadanos honrados».

En momentos de crisis política, era posible movilizar las redes sociales, forjadas a través del contacto cotidiano en los vecindarios. Cuando los

4. AHMP (CEHMP), Leg. 2, Núm. 75, carta, 25 de abril de 1851, con copia de un informe de Deustua.

5. Gootenberg, «Beleaguered Liberals», 63-97; y Nils Jacobsen, «Free Trade, Regional Elites, and the Internal Market in Southern Peru, 1895-1932», en Joseph L. Love y Nils Jacobsen, eds., *Guiding the Invisible Hand: Economic Liberalism and the State in Latin American History* (Nueva York: Praeger 1988), 145-75.

6. Gootenberg, «North-South», 273-308.

arequipeños se reunían en tiendas y chicherías, o chismeaban en calles y patios, la conversación podía pasar fácilmente de la reputación de los vecinos a la política. El clérigo José Mariano Recavarren, por ejemplo, fue acusado de respaldar a los rebeldes del Cuzco que ocuparon la ciudad en 1814. Se dijo que Manuela Briseño, que vivía en la misma casa, estaba «en un martirio con Recavarren, porque ella es muy realista, y quando hay buenas noticias del Rey, y ve que ella se alegra, le da con la contra»[7].

Después de la Independencia, el pueblo siguió hablando acerca de a qué caudillo respaldaban sus vecinos. También podían tomarles el pelo al respecto, como el zapatero que llamó a su antiguo maestro un «Come Conejos» para indicar que respaldaba al general Salaverry[8]. Otros intentaron usar la información en contra de sus enemigos personales[9]. Los jefes políticos eran conscientes del poder de dichas habladurías, aun cuando no desearan reconocerlas como una opinión pública. Un editorial gamarrista titulado «Susurros maliciosos» denunciaba las «noticias falsas y alarmantes, que á pesar de su grosería y torpeza, no faltan gentes necias que las crean y publiquen»[10]. El artículo sostenía que tales rumores eran responsables de perturbar la paz y, al asustar a los artesanos, de paralizar la industria.

Al igual que las redes de conversación comunal, los espacios culturales también podían politizarse. En 1838, durante la Confederación Perú-Boliviana, un carpintero chileno fue atraído a una casa por el sonido de personas que celebraban la fiesta de la Santa Cruz. Al escuchar a un negro recitar un poema contra el general chileno que dirigiera la fallida invasión de Arequipa,

7. BNP doc. D11640 (1815), «Contra el Dr. Don José Mariano Recavarren, presbítero, por adicto a la revolución». Para testimonios de varios hombres que se reunieron a beber licor en una tienda y terminaron gritando lemas contra el Rey, véase BNP doc. D630 (1814), «Contra Don Mariano Nicolás Salazar por rebelión».

8. ARAR/CS/Crim (7-IV-1836), «Contra Rafael González por puñaladas a cuatro personas en una chichería».

9. Para ejemplos, véase ARAR/Int/Crim (9-XII-1815), «Doña Micaela Begaso contra María de tal 'la Cacepaupaula' por injurias»; ARAR/CS/Crim (2-XI-1838), «Don Matías Rafael Corzo contra Doña Martina Hurtado por injurias»; (13-IV-1835), «Contra Don Miguel Hernani por heridas a Don Manuel Corrales»; (17-II-1836), «Dr. Don Mariano Navarro contra Juan de Dios Espejo por injurias»; (25-VIII-1838), «Los indígenas de Cayma se quejan contra su Gobernador Don Mariano Salcedo»; (29-V-1839), «Contra Don Juan de Dios Gonzales y Don Vicente Carvajal por imputárseles haber hecho poner en prisión en el Gobierno de Santa Cruz a Don José Gregorio Paz»; y (20-IV-1852), «Mariano Origuela y Moscoso contra Don Reymundo Blest y Don Timoteo Muños por homicidio en conato».

10. «Susurros maliciosos», *El Republicano*, 10 de mayo de 1834, 4.

el carpintero no pudo contener su furia y lo abofeteó. En la pelea subsiguiente, el chileno hirió a un sombrerero que acudió en defensa del orador[11]. En tales ocasiones, las personas también leían en voz alta y discutían pasquines y periódicos partidarios[12].

Es más, las chicherías podían reunir a personas de diversas clases sociales. Cuando un joven mercader fue acusado de haber insultado a funcionarios del gobierno durante una fiesta en 1843, los testigos incluían a un maestro barbero, un labrador y la chichera en cuyo establecimiento sucedió el incidente[13]. Por lo tanto, no debiera sorprender en absoluto que los motines electorales de 1849 y 1850 estallaran después de que miembros de los partidos respectivos se hubiesen reunido en chicherías o tiendas[14]. Asimismo, las escaramuzas políticas coincidieron, a menudo, con la celebración de festividades, como cuando el grupo de vivanquistas regresaba de una fiesta en Cayma en 1850.

Las amplias alianzas que aparecieron tanto en la revuelta fiscal de 1780 como en las guerras civiles posteriores se mantuvieron unidas a través de contactos personales. Así como Pando, el administrador de la aduana, resaltó la presencia de hombres a caballo para implicar la participación de criollos en el ataque a su local, así también Manuel Amat y León sostuvo, en 1850, que unos hombres cabalgaron hacia la multitud afuera de su casa y que, después de que hablaron con la turba, esta comenzó a operar[15]. Los dirigentes en las calles eran, a menudo, labradores, sacerdotes, tenderos, abogados y otros profesionales. Estos jefes locales tenían conexiones tanto con la élite —que podía incorporar a Arequipa a movimientos nacionales mayores— como con los plebeyos de sus barrios, los que se presentaban para servir y construir las barricadas.

Por ejemplo, Diego Masías y sus hermanos, quienes encabezaron el movimiento vivanquista en Arequipa, eran probablemente hacendados, pero

11. ARAR/CS/Crim (13-V-1838), «Contra el Chileno Juan Ramón Asco [sic] por heridas a Ambrocio Facundo».

12. Por ejemplo, ARAR/CS/Crim (10-VI-1835), «Don Miguel Hernani contra Don Manuel Corrales por injurias».

13. ARAR/CS/Crim (26-V-1843), «Contra Don Manuel Delgado por proferir expreciones contra los mandatarios del gobierno.

14. Para vínculos posteriores entre la política y las chicherías, véase Belaunde, *Arequipa de mi infancia*, 290; y Ántero Peralta Vásquez, *La faz oculta de Arequipa* (Arequipa: Coop. Ed. Universitaria, 1977), 30-38.

15. Paz y Guini, *Guerra separatista*, 136; y Amat y León, 9 de marzo, en ARAR/Pref (27-II-1850), «Expediente seguido sobre una azonada en la otra banda».

estaban emparentados a través del matrimonio con familias más prominentes como los Gamios, quienes habían hecho una fortuna con el comercio[16]. Según Valdivia (él mismo un sacerdote y maestro), el prefecto Deustua sabía que los hermanos Masías «tenían gran partido en el pueblo», de modo que, en la rebelión de 1851, apeló a su madre para que hiciera que recuperaran la cordura[17]. Otros dos líderes procesados después del motín de 1849 tenían el título de doctor, lo que implica que se trataba de profesionales de algún tipo[18]. Sabemos más de quienes acudieron a la rebelión de 1854, pues una vez que esta fue victoriosa se los recompensó por sus servicios. Entre los líderes citados por su valor, tenemos a diez profesionales, diez hacendados (entre ellos, dos apellidados Masías) y dos comerciantes. Las «Personas del Pueblo» condecoradas por sus servicios como oficiales menores en las distintas trincheras incluían a treinta y tres sastres, veintidós zapateros, diecisiete carpinteros, ocho labradores y numerosos artesanos de otros oficios[19].

Aunque las redes movilizadas durante las revueltas entre 1780 y 1854 se ven notablemente similares, los contextos políticos cambiaron dramáticamente. En 1780, el pueblo de Arequipa se levantó contra la imposición de nuevos impuestos (la alcabala y la amenaza de la extensión del tributo) que habrían causado penurias económicas a todas las clases sociales. Sin embargo, los rebeldes siguieron una fórmula común a las protestas coloniales: con el grito de «que viva el Rey y muera el mal gobierno», proclamaron su lealtad al monarca, quien jamás haría daño a sus súbditos, pero se opusieron a los actos de sus «desleales» funcionarios[20]. Después de la Independencia, no había ningún monarca que sirviera como un símbolo idealizado de la autoridad y la justicia. Los caudillos y los políticos —que invocaban nuevas

16. Eusebio Masías se identificó como propietario de un viñedo; véase ARAR/CS/Crim (8-I-1852), «Contra Don Eusebio y Don Manuel Masías por haber insultado al Teniente Coronel de las fuerzas de policía». Las posiciones políticas y los matrimonios entre estas familias, desde el tardío siglo XVIII y durante todo el XIX, pueden rastrearse en Santiago Martínez, *Alcaldes de Arequipa desde 1539 a 1946* (Arequipa, s. p. i., 1946). Wibel no menciona a la familia Masías en su discusión de la élite de la región; para su descripción de los Gamios (que también se habían casado con los Goyeneches), véase Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 138.

17. Valdivia, *Las revoluciones de Arequipa*, 200.

18. ARAR/Pref (10-I-1850), «Causa seguida para descubrir los autores de la azonada».

19. Carta del prefecto Francisco Llosa al ministro de gobierno, 5 de febrero de 1855, en AHMP (CEHMP), Leg. 12, Núm. 2.

20. Compárese con John Leddy Phelan, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781* (Madison: University of Wisconsin Press, 1978).

ideas, tales como la libertad y la igualdad, en discursos dados ante los que se congregaban en la plaza de Arequipa— tendrían que ganarse su legitimidad como líderes.

La educación política de los arequipeños comenzó con la negociación diaria de sus derechos y responsabilidades con las nuevas autoridades judiciales. Con ayuda de sus abogados, usaron el lenguaje que oían en discursos patrióticos y en lecturas públicas de la Constitución para protestar los allanamientos y detenciones arbitrarios. Gradualmente su comprensión de la ciudadanía se expandió de asegurar las garantías constitucionales a reclamar derechos políticos activos.

Los requisitos específicos del sufragio variaban con cada Constitución, pero muchos artesanos y labradores eran elegibles para votar, porque ejercían una profesión independiente o tenían propiedades, y pagaban impuestos[21]. Es más, en la República temprana, el requisito de saber leer y escribir fue dejado de lado para los ciudadanos indígenas y mestizos. A comienzos de 1834, los conservadores gamarristas de Arequipa se quejaron de que a demasiados «proletarios» se les permitía votar[22]. La elección indirecta de diputados al Congreso y las asambleas constituyentes comenzó inmediatamente después de la Independencia y los nombres de los electores arequipeños se imprimieron en el periódico local. Las elecciones comprendían tres etapas: la elección de un cuerpo supervisor (la «mesa permanente»), la selección de electores y la elección subsiguiente que estos últimos hacían de diputados y presidente. Hay historias de facciones rivales que literalmente competían por el control de la mesa para, así, favorecer a sus candidatos en la elección subsiguiente[23]. Semejante proceso obviamente se prestaba a la corrupción, pero también hacía que la movilización del electorado popular fuese crucial.

21. Para la legislación electoral, véase *El Republicano*, 23 de febrero de 1833, 2; 8 de noviembre de 1834, 1; y 13 de abril de 1853, 1-3; y José Félix Aramburú, *Derecho electoral: antecedentes históricos y aplicaciones a la nueva ley* (Lima: La Opinión Nacional, 1915). Un sastre fue encontrado con un cuchillo en un centro de votación; véase ARAR/CS/Crim (8-III-1850), «Contra Don Mariano Bedrigal por andar con puñal». Por ley, las listas de ciudadanos activos se preparaban con fines electorales; la Revista Cívica de Santa Marta de 1855 (guardada en el archivo Arzobispal de Arequipa) incluye numerosos artesanos.

22. *El Republicano*, 3 de mayo de 1834, 4.

23. Jorge Basadre, *Elecciones y centralismo en el Perú* (Lima: Universidad del Pacífico, 1980), 29-32. Para un análisis de las leyes electorales liberales, que seriamente considera el potencial de la participación popular y la educación política consiguiente, véase Vincent C. Peloso, «Liberals, Electoral Reform, and the Popular Vote in Mid-Nineteenth-Century Peru», en Vincent C. Peloso y Barbara A. Tenenbaum, eds., *Liberals, Politics, and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America* (Athens, Ga.: University of Georgia Press,

La participación popular en la política no hizo eclosión de la noche a la mañana con la declaración de la Independencia. Las primeras elecciones efectuadas en Arequipa debieron ampliarse debido a la poca participación; en un intento por avergonzar a la gente para que cumpliera con sus responsabilidades cívicas, *El Republicano* publicó los nombres de los ciudadanos que no habían votado[24]. A los representantes liberales de Arequipa en el Congreso, y sobre todo al clérigo Francisco Javier de Luna Pizarro, les interesaba fundamentalmente establecer un gobierno con un poder ejecutivo limitado, trabajando, primero, contra el autoritarismo de Simón Bolívar y, posteriormente, del Presidente Agustín Gamarra[25]. Otros, como los seguidores del Gen. Andrés de Santa Cruz, promovieron la reunificación del sur peruano con Bolivia, su viejo socio comercial[26].

Las clases populares manifestaron su oposición a la autoridad central principalmente a través de la resistencia pasiva: evadiendo el reclutamiento militar y los impuestos, cuyo peso caía cada vez más sobre los pobres urbanos. Sin embargo, no pasaría mucho tiempo antes de que los arequipeños se unieran a la liza de la política electoral y la guerra caudillista, en un intento por conseguir políticas más favorables del Estado.

En contraste con 1825, los editores de *El Republicano* celebraron la asistencia a la primera ronda de las elecciones de 1833: «Se han visto las salas consistoriales llenas de ciudadanos sacando sus boletos: y su entusiasmo patriótico en esta ocasion es digno de imitacion y de elogio»[27]. Una carta subsiguiente al editor manifestaba su respaldo a un programa económico balanceado, lo que habría atraído a varias clases, urgiendo a los electores victoriosos a que eligieran diputados que conocieran «la necesidad de fomentar la industria, las artes y las ciencias —la de vencer todos los obstaculos que se oponen al trabajo de la Agricultura y mineria —la de equilibrar el

1996), 186-211. Para el caso de México, véase también Richard Warren, «Elections and Popular Political Participation in Mexico, 1808-1836», en Peloso y Tenenbaum, eds., *Liberals, Politics, and Power*, 30-58.

24. *El Republicano*, 31 de diciembre de 1825, 22.

25. Véase Francisco Javier de Luna Pizarro, *Escritos políticos*, ed. de Alberto Tauro (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959); Benito Laso, *El poder de la fuerza y el poder de la ley* (1858; reimpresión, Lima: Ediciones Hora del Hombre, 1947); y discursos de Laso y Vigil reimpresos en Raúl Ferrero, *El liberalismo peruano* (Lima: Biblioteca de Escritores Peruanos, 1958), 113-82.

26. *El Republicano*, suplemento del 8 de agosto de 1829; 15 de agosto de 1829; 29 de agosto de 1829; y 5 de septiembre de 1829: y Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 324-25.

27. *El Republicano*, 19 de enero de 1833, 5.

comercio de importacion con el de esportacion —la de proporcionar modo de vivir á todas las clases —la de hacer desconocida la indijencia, y en fin —la de proveernos de máquinaria, elaboratorios [sic] químicos, artesanos, y cuanto contribuye á la independencia de un pais donde se hallan elementos para toda manufactura»[28].

Los colegios electorales se reunieron el 5 de marzo y eligieron diputados liberales para la Convención Nacional, entre ellos Luna Pizarro, José Luis Gómez Sánchez y Francisco de Paula González Vigil de Tacna, que se oponían al régimen conservador existente de Agustín Gamarra. Cuando, según la denuncia de Gómez Sánchez, el pueblo «se ocupab[a] en el placer inocente de vivar por las calles con música a sus diputados electos», la multitud fue atacada por soldados del batallón de policía disfrazados. Sin embargo, el pueblo posteriormente se reagrupó y consiguió armas atacando la estación de policía. Gómez Sánchez reportó que él y otros «notables» no lograron dispersar a los tres mil ciudadanos. El prefecto Pío Tristán y el Comandante Militar local, miembros del régimen gobernante, intentaron restar importancia al motín, pero esta era una señal de lo que estaba por venir[29].

Las elecciones presidenciales subsiguientes fueron ampliamente consideradas corruptas, de modo que, al terminar el mandato de Gamarra en diciembre, la convención nacional eligió a José Luis de Orbegoso como presidente interino. En enero de 1834, Gamarra dio un golpe en Lima contra su sucesor y fue en defensa de Orbegoso que la amplia alianza regional arequipeña resurgió en abierta rebeldía. «Desde los últimos acontecimientos, la ciudad había cambiado por completo de aspecto», escribió Flora Tristán. «De la calma monótona, del fastidio abrumador anteriores a la revolución, acababa de pasar a una agitación extraordinaria, a un movimiento y alboroto perpetuos»[30].

Hasta los líderes de la revuelta parecieron asombrados en un principio con el respaldo que recibieron del pueblo. «Se poblaron los cuarteles», reportó una edición especial de *El Republicano*, «y por una especie de encanto mágico, el pueblo [en] que con mas horror se ha visto los alistamientos militares, se convirtió en un pueblo de soldados»[31]. Los poemas alababan la contribución de los arequipeños comunes y enfatizaron la unidad local:

28. «Electores», *El Republicano*, 9 de febrero de 1833, 7.

29. *El Republicano*, 11 de mayo de 1833, 1-3; y 1 de junio de 1833, 3-5.

30. Tristán, *Peregrinaciones de una paria*, 257; *Peregrinations of a Pariah*, 165. Véase también Valdivia, *Las revoluciones de Arequipa*, 22-35; y Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 309-10, 386.

31. *El Republicano*, suplemento del 23 de enero de 1834, 3. Otro artículo contrastaba la

El triste labrador deja su campo
abierto, con las mieses que ha segado
y prefiere la lanza
a campo, mieses, hijos, y ganado.

El artesano deja con prestesa
el trabajo emprendado por su mano
y solo aspira al gusto
de ensangrentar su acero en el tirano.

En fin todo es valor en este pueblo,
que solo quiere ser Republicano;
valor respira el joven
el niño, la mujer y hasta el anciano.

¡O Arequipa Ciudad afortunada!
Modelo de heroismo, y de virtúdes,
pronto te veras libre
o serás otra Esparta no lo dudes[32].

La Constitución liberal redactada por la Convención Nacional en 1834 incluía el derecho al hábeas corpus e incrementó el control civil del reclutamiento militar, medidas que habrían gozado del respaldo popular. La ciudad siguió fiel a Orbegoso durante los asedios de los generales Miguel de San Román y Felipe Salaverry, cuyos esfuerzos por conseguir reclutas y provisiones solo profundizaron la hostilidad del pueblo[33]. Orbegoso, de otro lado, recompensó a sus seguidores en junio de 1835 al proclamar «que todos los labradores vuelvan a sus moradas, en seguridad de que en la fecha se ha dado orden que ninguno de ellos pueda ser enrolado en las filas y que los cuerpos del Exercito no hagan reclutaje en el campo»[34]. En 1836, los

movilización con la inercia de la población durante las guerras de la Independencia; véase «Para la historia», *El Republicano*, 26 de julio de 1834, 8.

32. «Lamentos de la patria», *El Republicano*, 1 de marzo de 1834, 3. Véase también el poema en *El Republicano*, 8 de febrero de 1834, 4.

33. Valdivia, *Las revoluciones de Arequipa*, 39-67; y Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 391-402.

34. Carta, 10 de junio de 1835, en BNP doc. D10190 (1835), «Correspondencia con el Sr. Prefecto de este departamento».

arequipeños se beneficiaron aun más con la abolición, a manos de Orbegoso, de la capitación y el impuesto predial, así como la devolución del impuesto de la molienda al control municipal[35]. Por último, el compromiso de los ciudadanos con el proceso constitucional le ganó a Arequipa otro título más: «El departamento de la ley».

A pesar del resuelto respaldo arequipeño, Orbegoso no podía triunfar por sí solo y, en 1835, unió fuerzas con Santa Cruz. La consecuencia final del pacto con el caudillo boliviano fue la reunificación de los territorios del sur andino en la Confederación Perú-Boliviana. Entre 1836 y 1839, los arequipeños ejercieron una fuerte influencia en el Estado Sur-Peruano y alcanzaron cierto grado de autonomía de Lima[36]. Los comerciantes y hacendados de la región se beneficiaron con las políticas liberales de Santa Cruz, tales como los aranceles bajos y la venta de tierras públicas[37].

Santa Cruz supuestamente fue, asimismo, sumamente popular entre el populacho de la Ciudad Blanca[38]. La mayoría se mantuvo a su lado cuando los chilenos, temerosos de que el poder de la engrandecida república andina creciera al igual que su territorio, invadieron el valle en octubre de 1837. Entre las cartas que respaldaron la guerra con Chile en 1836, estuvieron las de numerosos gremios de artesanos, cuyos miembros sirvieron en la guardia nacional, además de donar su trabajo para las necesidades militares[39]. Sin embargo, en lugar de completar una victoria casi segura sobre la expedición invasora, Santa Cruz negoció un tratado de paz con los chilenos.

Una segunda invasión chilena en 1839 restauró a Gamarra en el poder y reestableció el control centralizado de Lima; por ejemplo, la nueva Constitución abolió todos los cuerpos electos en el nivel local[40]. En otra venganza más contra Arequipa, Gamarra retiró de su jurisdicción a la provincia de Moquegua. Sin embargo, la oposición a sus autocráticos métodos pronto resurgió y, en 1840, hasta Pedro José Gamio, el Subprefecto de Arequipa

35. AGN, Hacienda H-1-1, O. L. 270, Núm. 218, carta, 22 de octubre de 1839; y ARAR/Pref (8-IV-1836), «Remate del impuesto a las moliendas de trigo y guiñapo».

36. Los presidentes de las asambleas tanto del Estado nor como surperuano eran nativos de Arequipa; véase Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 303-4. Véase también Phillip T. Parkerson, *Andrés de Santa Cruz y la Confederación Perú-Boliviana, 1835-1839* (La Paz: Librería Editorial Juventud, 1984).

37. Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 408-10.

38. *El Republicano*, 3 de octubre de 1835, 4; y Valdivia, *Las revoluciones de Arequipa*, 146.

39. *El Republicano*, 17 de diciembre de 1836, 5-6.

40. Basadre, *Historia de la república del Perú*, vol. 2, 197-201.

que eligiese a dedo, renunció en protesta en lugar de imponer otro préstamo forzoso a la élite local[41]. El arribo de su sucesor, Manuel Ignacio de Vivanco, a comienzos de 1841, marcó el inicio de un nuevo amorío político de la Ciudad Blanca.

Era una alianza improbable, puesto que Vivanco había respaldado antes a Gamarra y a Salaverry, al mismo tiempo que se oponía a la Confederación. Con todo, el nuevo prefecto restauró varias políticas fiscales de esta última que habían beneficiado a Arequipa, y pronto declaró su abierta oposición a Gamarra[42]. En unos cuantos meses, el general Castilla expulsó a Vivanco de la ciudad. Sin embargo, en enero de 1843, una rebelión militar en Arequipa proclamó como su jefe al ex prefecto y, para marzo, ya se había establecido en Lima como el autotitulado «Supremo Director del Perú».

El movimiento «regeneracionista» de Vivanco no se opuso a Gamarra ni a la Constitución de 1839 porque desdeñara al autoritarismo, puesto que el Supremo Director también reclamaba un fuerte control ejecutivo. Los vivanquistas, más bien, deseaban que el gobierno estuviera «en manos de los capaces y de los cultos»[43]. Después de años de guerra, algunos arequipeños indudablemente se vieron atraídos por un «déspota ilustrado» que restaurase el orden y defendiera los intereses económicos de la región. A lo largo de la década, Vivanco reunió a por lo menos algunos de los arequipeños prominentes de los extremos tanto liberal como conservador del espectro político, que se habían enfrentado con motivo de la Confederación, como José Luis Gómez Sánchez, Manuel Toribio Ureta, Andrés Martínez y los integrantes de la familia Gamio. Este fue también el período en el cual los temores con respecto al crimen comenzaron a declinar, lo que tal vez contribuyó a, y fue un reflejo de, el clima de conciliación.

Los planes de Vivanco de reducir las Fuerzas Armadas, abolir los aranceles internos, promover la industria y el comercio nacionales, y respaldar los programas educativos y culturales atraían a la élite del sur, pero también incluían elementos que podían captar el respaldo popular[44]. Con todo, la Regeneración tendría una corta vida. Vivanco se retiró a su amada Arequipa a medida que los caudillos rivales reunían sus fuerzas por todo el Perú, siendo derrotado allí nuevamente por Castilla, su Némesis, en julio de 1844.

41. Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 423.
42. *Ibíd.*, 428.
43. Basadre, *Historia de la república del Perú*, vol. 2, 207.
44. *Ibíd.*, vol. 3, 45-46.

Con el Presidente Castilla, los peruanos gozaron su primer período de estabilidad desde la Independencia. Él aprovechó este espacio y la recién encontrada riqueza nacional del guano para fortalecer al Estado y extender su control sobre el territorio nacional. La estabilidad ganada a través de la fuerza se conservó incorporando antiguos enemigos, entre ellos los vivanquistas, y adoptando muchas de las políticas liberales a las que Castilla antes se había opuesto[45]. La única espina en la corona de rosas del Presidente fue el continuo amorío entre Vivanco y la Ciudad Blanca.

Durante la campaña presidencial de 1849-1850 que enfrentó a Vivanco con Echenique, el sucesor que Castilla personalmente eligiese, las maniobras políticas de Arequipa pasaron nuevamente de los militares a la esfera electoral, y los plebeyos, los artesanos en particular, comenzaron a desempeñar un papel cada vez más activo. Los motines electorales de 1833 revelaron tempranas señales de dicha movilización en Arequipa, pero esta alcanzó niveles aun más altos con los numerosos choques partidarios entre 1849 y 1852. Además de tres grandes motines, frecuentemente estallaban escaramuzas menores en las calles cuando alguien gritaba a favor de un candidato o el otro[46]. La politización de la población incluso se infiltró en la cárcel de la ciudad, donde estalló un motín cuando los guardias, seguidores de Echenique, comenzaron a arrojar piedras a los prisioneros que manifestaban su respaldo a Vivanco[47].

Es posible que dirigentes políticos como Diego Masías hayan captado seguidores ofreciendo fiestas, comprando bebidas y hasta votos, como se documentaría en elecciones posteriores[48]. Con todo, artesanos como el joven zapatero Pedro Orellano, que declaró que Masías había intentado hacer que revelara quién le había dicho que respaldara a Echenique, insistían en que su elección política reflejaba sus propias opiniones[49]. La mayoría de los

45. *Ibíd.*, vol. 4, 123-56; y Gootenberg, «Beleaguered Liberals», 80-81.
46. ARAR/CS/Crim (1-XI-1849), «Don Diego Masías contra Pedro Orellano por homicidio en conato»; (16-I-1850), «Contra Baltasar Castillo por haber tirado a Don Estanislao Reynoso»; (16-I-1850), «Contra varios por atacar a Don Diego Masías»; (9-III-1850), «Contra los individuos que quebraron la casa del Gobernador de Miraflores»; y (29-III-1852), «Contra reos fugados por haber herido de bala al Alferes Don José Manuel Alfaro».
47. ARAR/CS/Crim (22-I-1850), «Sobre insubordinados en la cárcel».
48. Para tales prácticas en 1871 y 1872, véase Carmen E. McEvoy, «Estampillas y votos: el rol del correo político en una campaña electoral decimonónica», *Histórica* 18, no. 1 (1994): 117-22.
49. 3 de noviembre de 1849, en ARAR/CS/Crim (1-XI-1849), «Don Diego Masías contra Pedro Orellano por homicidio en conato».

arequipeños puso sus esperanzas en Vivanco, cuya plataforma de 1849 retrocedió aun más de su autoritarismo anterior e incluyó más medidas para atraer el respaldo popular, tales como el establecimiento de elecciones directas, un sufragio más amplio y la protección de las garantías constitucionales. Vivanco siguió defendiendo la reducción del ejército regular y la creación en su lugar de la guardia civil. Y sus propuestas económicas combinaron la promoción del comercio libre con la protección de algunas industrias nacionales, la extensión de la educación en las artes y ciencias, el desarrollo de los sistemas de riego y la abolición del tributo indígena[50]. Su derrota en el nivel nacional a manos de Echenique desató otra rebelión más en la Ciudad Blanca.

Por lo tanto, parecería irónico que, cuando Arequipa volvió a levantarse contra el presidente Echenique en enero de 1854, haya sido Castilla quien entró al pueblo y reclamó la bandera de la revolución[51]. Cuando Vivanco cercó la ciudad el siguiente mes de noviembre, la población que alguna vez lo aclamó ahora, más bien, lo rechazó durante doce horas de feroz combate. Reconociendo, tal vez, que Castilla había incorporado muchas de sus demandas en su plataforma, los arequipeños pragmáticamente decidieron sumarse por una vez al bando vencedor. En su segundo gobierno, Castilla implementó más reformas, entre ellas la abolición del tributo indígena y la esclavitud africana. No obstante, el Presidente chocó, a menudo, con el Congreso y, para 1856, muchos liberales, los de Arequipa inclusive, se encontraban nuevamente en la oposición. Aunque la ciudad siguió siendo el escenario de varias otras rebeliones, en lugar de desafiar directamente la hegemonía limeña, los políticos regionales buscaron cada vez más los mejores términos para incorporarse al proyecto nacional.

La Independencia no creó una democracia ideal, pero sí puso en marcha un proceso gradual de politización entre las clases populares. Los artesanos, labradores y comerciantes que salieron a las calles entre 1849 y 1854 manifestaron su adhesión a un partido específico y su plataforma. Este tipo de conciencia política los distinguía de sus predecesores, que se levantaron contra los impuestos en 1780. Sin embargo, aun más significativo fue que esta generación justificó su activismo político en términos de sus derechos como ciudadanos en una república. Sus bisabuelos en la época virreinal habían seguido su

50. Basadre, *Historia de la república del Perú*, vol. 3, 288-89.

51. La corrupción durante la «consolidación» de la deuda nacional por parte de Echenique desató la oposición en todo el Perú; véase Alfonso W. Quiroz, *La deuda defraudada: consolidación de 1850 y dominio económico en el Perú* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1987).

propio código de honor, pero aceptaron una jerarquía social en la cual la élite los había visto desdeñosamente como la «ínfima plebe».

Después de la Independencia, fuera lo que fuere que los líderes de la Arequipa republicana pensasen en privado, en público debían reconocer por lo menos a algunos hombres de las clases populares como sus conciudadanos, que se habían ganado la honra con una conducta respetable y sirviendo a la nación. Por lo tanto, los caudillos incluían propuestas en sus plataformas políticas que atraerían a chacareros y artesanos: límites al reclutamiento militar forzoso, la promoción de la industria local y la protección de las garantías constitucionales. Por último, los conceptos populares de la ciudadanía honrada influyeron en la filosofía política de prominentes liberales arequipeños.

Liberalismo arequipeño

Luego de la rebelión de 1854, una elección directa basada en el sufragio masculino universal llevó a una nueva generación de liberales al poder[52]. Los prominentes representantes del departamento de Arequipa en la Convención Nacional, entre ellos José Simeón Tejeda, Manuel Toribio Ureta y Juan Gualberto Valdivia, estuvieron entre quienes promulgaron la Constitución liberal de 1856, de corta vida, que abolió la pena de muerte y los privilegios hereditarios, impuso al ejército la supervisión del Congreso, creó la guardia nacional, prohibió la conscripción militar y reestableció las juntas departamentales y los concejos municipales.

La influencia de los liberales arequipeños en el nivel nacional era particularmente fuerte en el área del derecho. Para finales de la década de 1830, la mayoría de los jueces de la corte suprema del Perú había sido formada e iniciado su carrera en Arequipa. Varios de sus fiscales más notables, como José Gregorio Paz Soldán y Manuel Toribio Ureta, también provenían de la

52. Para estudios generales del liberalismo en el Perú, véase Ferrero, *El liberalismo peruano*; Daniel Michael Gleason, «Ideological Cleavages in Early republican Peru, 1821-1872» (tesis de Ph. D., University of Notre Dame, 1974); Héctor Ballón Lozada, *Las ideas sociopolíticas en Arequipa, 1540-1900* (Arequipa: PubliUnsa, 1986); Alberto Adrianzén, ed., *Pensamiento político peruano* (Lima: DESCO, 1987); y Hugo Garavito Amézaga, *El Perú liberal: partidos e ideas de la Ilustración a la República Aristocrática* (Lima: Ediciones El Virrey, 1989).

53. Para la corte suprema, véase Wibel, «The Evolution of a Regional Community», 449. Para los fiscales, véase Alfredo Gastón, *Compilación de las vistas fiscales*, 2 vols. (Lima: Imprenta del Estado, 1873).

Ciudad Blanca[53]. Más de la mitad de los integrantes de la comisión que redactó el primer código civil republicano de 1852 eran arequipeños, incluyendo a su presidente vivanquista, Andrés Martínez[54]. Ocho años más tarde, Francisco García Calderón, un joven profesor de derecho de Arequipa, preparó el diccionario legal que sería consultado por abogados y juristas durante todo el resto del siglo[55].

Muchos jueces de la Ciudad Blanca tuvieron un impacto directo en la política nacional, como diputados electos y funcionarios nombrados, entre ellos Evaristo Gómez Sánchez, Manuel Toribio Ureta, Toribio Pacheco, Juan Manuel Polar, Pedro José Bustamante, Ezequiel Rey de Castro y José María Pérez Franco. Por último, otros políticos prominentes estaban emparentados con juristas; por ejemplo, el abogado defensor que apeló al presidente Orbegoso a nombre del soldado que había dado muerte a su esposa estaba emparentado con la familia Masías y Gamio[56].

La filosofía política de los liberales arequipeños estaba fuertemente influida por su educación y exposición a las ideas europeas, pero también estaba arraigada en su interacción con las clases populares, tanto a través de los tribunales como en la política local. Todos estaban preparados en leyes y muchos, al igual que sus profesores en Arequipa, trabajaban en los juzgados locales como abogados de acusados plebeyos o como jueces que dictaban sentencias que protegían las garantías civiles de respetables ciudadanos varones. Ureta, por ejemplo, que ocupó sucesivos puestos como abogado, rector de la Universidad de San Agustín, diputado en el Congreso y finalmente fiscal de la corte suprema nacional, fue en 1850 fiador de los dos artesanos que reclamaban su derecho a manifestar su respaldo a Vivanco en las elecciones[57]. Tanto en la teoría como en la práctica, los liberales arequipeños

54. Basadre, *Historia de la república del Perú*, vol. 3, 307-15.
55. *Ibíd.*, vol. 5, 37-49; y Francisco García Calderón, *Diccionario de la legislación peruana* (Lima: Imprenta de Eusebio Aranda, 1864).
56. Dr. Don Pedro José Gamio y Masías, «Exmo. Señor» (Arequipa: Imprenta del Gobierno por Pedro Benavides, 1835). Distribuido con *El Republicano*, ya sea el 1 ó el 4 de Julio de 1835. La información biográfica fue extraída de Martínez, *Alcaldes de Arequipa*; Carlos Milla Batres, *Diccionario histórico y biográfico del Perú, siglos XV-XX* (Lima: Editorial Milla Batres, 1986); P. Emilio Dancuart, *Crónica parlamentaria del Perú* (Lima: Imprenta de la Revista, 1906-); Ismael R. Echegaray Correa, *La Cámara de Diputados y las constituyentes del Perú* (Lima: Imprenta del Ministerio de Hacienda y Comercio, 1965); y Wibel, «The Evolution of a Regional Community». Para la importancia de los abogados en la temprana política republicana en Colombia, véase Víctor M. Uribe, «The Lawyers and New Granada's Late Colonial State», *Journal of Latin American Studies* 21, no. 3 (1995): 517-50.
57. ARAR/Pref (27-II-1850), «Sobre una azonada en la otra banda».

defendieron consistente y enérgicamente los postulados del liberalismo político clásico, así como el comercio libre.

José Simeón Tejeda era parte de la generación educada después de la Independencia en la Universidad de San Agustín, en Arequipa. Al graduarse, en 1851, ejerció el derecho y editó *El Republicano*. Un gran seguidor de la revolución de 1854, fue elegido diputado de la provincia de Condesuyos y, en 1864, sirvió como ministro de justicia y educación. Se recuerda a Tejeda sobre todo por su defensa del liberalismo librecambista, pero «Libertad de industria», el famoso discurso que leyera en 1852 ante la Academia Lauretana de Arequipa, se ocupaba fundamentalmente de los problemas de los artesanos. Tejeda se oponía a las restricciones de los gremios que impedían que los oficiales trabajaran independientemente en su propio hogar, «el sagrado recinto del individuo»[58].

Como hemos visto, muchos artesanos estaban tomando tales trabajos ilegalmente y, sin duda, se vieron alentados al escuchar a Tejeda afirmar que debería tratárseles como trabajadores honrados y no como criminales[59]. Tejeda compartía la preocupación que otras autoridades tenían por la moral y la disciplina, pero como cura al San Lunes propuso «hacer que se despierte el interés de toda clase de oficiales elevándoles a la categoría de maestros, sin más requisito que el que ellos quieran serlo y que el público, examinador más competente puesto que es el consumidor, juzgue de su pericia y habilidad»[60]. Semejantes palabras se hacían eco de los ruegos de los oficiales de platero de Arequipa de que se les permitiera aceptar trabajos de «alguna Persona que llebada de la entera satisfaccion que tiene asi de nuestra industria, como de nuestros honrrados procedimientos, nos hase confianza»[61]. Por último, las críticas que Tejeda hacía de los abusos cometidos por la policía y los soldados indudablemente impactaron en la plebe arequipeña. Él sostuvo que, dado un trabajo adecuado, los pobres se levantarían en defensa de sus propios derechos. «El ejército que vale en una Republica», dijo, «es la totalidad de los hombres ocupados»[62].

Uno de los juristas más prominentes de Arequipa fue José Gregorio Paz Soldán (1808-1875). Paz Soldán comenzó su educación en el Seminario de

58. José Simeón Tejeda, *Libertad de la industria* (1852; reimpresión, Lima: Ediciones Hora del Hombre, 1947), 49.
59. *Ibíd.*, 55.
60. *Ibíd.*, 44.
61. ARAR/Int/Adm (9-IV-1808), «Expediente sobre que los maestros Plateros cumplan sus deberes». Véase el capítulo cinco.
62. Tejeda, *Libertad de la industria*, 64.

San Jerónimo con profesores tales como Luna Pizarro y Andrés Martínez, y recibió posteriormente su grado en leyes en la Universidad de San Agustín. En la década de 1830, inició su carrera en los juzgados locales, ascendiendo de escribano judicial a juez de primera instancia y, por último, a fiscal. Su prominencia en el nivel nacional comenzó en 1845, cuando fue nombrado ministro de relaciones exteriores por Castilla, un cargo que posteriormente retuvo en otros gobiernos. Más conocido por su trabajo diplomático, también fue fiscal de la corte suprema entre 1851 y 1875. Aunque Paz Soldán no siempre se alió con los caudillos más populares de Arequipa, su filosofía judicial consistentemente defendió la libertad tanto económica como civil y llevó la huella del republicanismo popular arequipeño[63].

Paz Soldán propugnaba el comercio libre, aconsejando al gobierno que aboliera todos los monopolios y privilegios especiales[64]. Pero, al igual que Tejeda, defendió al mismo tiempo la libertad de trabajo. Antes de la abolición de la esclavitud, había defendido el comercio de esclavos y pintado las condiciones en el Perú de color de rosa[65]. No obstante, posteriormente se opuso a los esfuerzos por reestablecer diversas formas de trabajo forzado. En 1861, aconsejó al gobierno que revocara un código laboral de la norteña provincia costera de Lambayeque (una rival económica de Arequipa), que incluía el reclutamiento de vagos y multas por el trabajo perdido, argumentando que «[l]a sociedad no tiene derecho de obligar á un hombre á que trabaje mas tiempo que el que necesita para buscar su alimento»[66].

Su consejo de que «[s]i quieren jornaleros permanentes, estimúlenlos con el salario y el buen trato» recordaba la defensa que Miguel Abril hiciese de los trabajadores indígenas ante la junta departamental de Arequipa en 1829[67]. En cuanto a los pobres urbanos, lo que necesitaban no era caridad, sino empleo: «Antes de pensar en enriquecer el espíritu del hombre, es necesario asegurarle la existencia por el trabajo»[68]. Cuando los movimientos políticos populistas se revigorizaron en Lima en la década de 1860, Paz Soldán expresó su respaldo

63. Para una biografía, véase José Pareja Paz Soldán, *José Gregorio Paz Soldán: diplomático y jurista* (Lima: Ediciones Peruanas, 1964).

64. Véase, por ejemplo, Gastón, *Compilación de las vistas fiscales*, vol. 1, 10-11, 16-17, 60-62, 66-67.

65. José Gregorio Paz Soldán, «Memoria sobre la esclavitura en el Perú» (12 de enero de 1846), en Ricardo Aranda, ed., *Colección de los tratados*, vol. 8 (Lima. Imprenta del Estado, 1905), 195-215.

66. Gastón, *Compilación de las vistas fiscales*, vol. 1, 12.

67. *Ibíd.*, 13. Véase el capítulo dos.

68. *Ibíd.*, 405.

presidiendo una reunión de trescientos artesanos en el Club Progresista[69]. Y su consejo legal al gobierno en lo que respecta al libre comercio incluía el que se protegiera a los artesanos de la regulación estatal[70].

Paz Soldán también denunció prestamente, en lenguaje encendido, la opresión de la población indígena por parte de funcionarios corruptos y hacendados codiciosos (que jamás eran arequipeños). Después de que un levantamiento indígena en Huancané (Puno) remeciera el país, Paz Soldán ridiculizó la idea de que se trataba de una «guerra de castas» y no «la resistencia del oprimido contra sus opresores»[71]. Lamentó la ignorancia de los rebeldes y su nivel de degradación, pero confiaba en que podían ser reformados. «Los indios no son mas salvajes ó feroces que otros pueblos á los cuales se ha atraído á la vida civilizada y social», señaló paternalistamente[72].

Por último, Paz Soldán promovió entusiastamente las garantías constitucionales de la gente común, en un lenguaje que se hacía eco de las apelaciones de los acusados en los juzgados arequipeños. En 1866, reconoció la necesidad de reformar el código penal, pues «la libertad personal y el honor de los ciudadanos no se encuentran suficientemente garantizados»[73]. Aunque lamentó que los crímenes a menudo quedasen sin castigo, seguía defendiendo el debido proceso y aconsejaba a los jueces que fueran cautelosos, puesto que «deb[ía]n ser amigos de la libertad»[74]. Por lo tanto, Paz Soldán defendió con frecuencia la independencia de la judicatura, denunciando los abusos cometidos por prefectos y oficiales de policía[75].

Uno de los liberales más jóvenes que respaldó la revolución de 1854 fue José María Químper. Nacido en la provincia de Camaná en 1828, se educó en Arequipa, donde se graduó en letras, teología y leyes. En 1852, fue fiscal en un caso en contra de dos de los hermanos Masías por insultar a un oficial de policía; su consejo de que los cargos no eran lo suficientemente serios como para que el Estado abriera juicio podría ser un indicio temprano de sus simpatías políticas[76]. Químper sirvió en varios gobiernos nacionales, pero se

69. Paul Gootenberg, *Imagining Development: Economic Ideas in Peru's «Fictitious Prosperity» of Guano, 1840-1880* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1993), 149.

70. Gastón, *Compilación de las vistas fiscales*, vol. 1, 122-23, 475-76.

71. *Ibíd.*, 45.

72. *Ibíd.*, 47. Para más defensas de la población indígena, véase 65-66, 70.

73. *Ibíd.*, 349.

74. *Ibíd.*, 560 (cita), 414-15, 449-50.

75. *Ibíd.*, 609, 615.

76. ARAR/CS/Crim (8-I-1852), «Contra Eusebio y Manuel Masías por haber insultado al Teniente Coronel de policía».

lo recuerda más por sus escritos políticos. Después de publicar varios libros breves que buscaban —en sus propias palabras— «ilustrar á las masas del Perú sobre el conocimiento de sus derechos y deberes políticos», Químper compiló su filosofía de gobierno en los dos volúmenes de *Derecho político general*[77].

Como un clásico liberal decimonónico, Químper enfatizó los principios de orden y moralidad, defendió el libre mercado y advirtió que el sagrado principio de la libertad no debía invocarse descuidadamente «ante las masas inconscientes para irritar sus pasiones»[78]. Con todo, el centro de su teoría de gobierno consistía en una defensa de la libertad individual y las garantías civiles que ciertamente debe haber resonado entre las clases populares de Arequipa. Él enfatizaba la inviolabilidad del domicilio, donde «el hombre es el único soberano»[79]. Una persona debía ser protegida del arresto arbitrario y su detención debía limitarse al tiempo mínimo necesario para un juicio[80]. De ser condenado, proseguía Químper, la vida de la persona seguía siendo sagrada; en lugar de la pena de muerte, «el verdadero interés social está en corregir al delincuente, purificar su alma y arrancar el crimen de su corazón»[81].

Además de la seguridad física, Químper subrayaba el derecho al honor, «porque cualquiera lesión que lo afecte acaba con la existencia social del individuo»[82]. Pedía severas penas para los ciudadanos particulares o los funcionarios de gobierno que violaban cualquiera de estas garantías. El orden auténtico, decía, no dependía de los actos de la policía o un ejército permanente, sino, más bien, de la defensa efectiva de los derechos civiles[83]. «Sostened pues estos derechos y defendedlos con empeño», dijo, pues «en ellos está vuestra vida, vuestro honor»[84]. Los acusados en los juzgados de Arequipa habrían coincidido en que tales derechos no eran simplemente abstractos.

77. José María Químper, *Derecho político general*, vol. 1 (Lima: Editorial Benito Gil, 1887), 17. Para uno de sus libros dirigidos a los artesanos, véase, Químper, *Instrucción política y reformas para el pueblo* (Arequipa: Imprenta de Francisco Ibáñez, 1854). Otro de sus trabajos tempranos fue vuelto a publicar como *El principio de la libertad* (Lima: Ediciones Hora del Hombre, 1948).
78. Químper, *El principio de la libertad*, 28.
79. Químper, *Derecho político general*, vol. 1, 313.
80. *Ibid.*, 312.
81. *Ibid.*, 200.
82. *Ibid.*, 205.
83. *Ibid.*, 60; y vol. 2, 197-200, 281-83.
84. Químper, *El principio de la libertad*, 56.

La defensa que Químper hizo de las garantías constitucionales reflejaba la práctica judicial en Arequipa. De modo que ella también estaba limitada, en efecto, a los varones. En teoría, Químper reconocía la injusticia de permitir que estos actuaran a nombre de su esposa e hijos y proponía derechos iguales para las mujeres sobre la base de la imagen de la maternidad republicana: «Si tan poderosa se reconoce la acción de la mujer sobre las costumbres, la educación y la fuerza moral y física de los ciudadanos; debe tener una personalidad igual a la del hombre»[85]. Con todo, él temía que, en la práctica, proteger la libertad potencial de mujeres y niños podría llevar a la violación del derecho fundamental del varón como jefe de familia a la inviolabilidad de su hogar. Por lo tanto, al final se manifestó en respaldo de la autoridad patriarcal absoluta: «En la sociedad política, la familia subsiste para el individuo como existió en la sociedad natural. El pacto no alteró a ese respecto los derechos y deberes del hombre»[86]. La posición de Químper sobre este punto se vio indudablemente influida en parte por sus experiencias en Arequipa, donde las autoridades recompensaron la lealtad masculina a la República y su conducta arreglada reforzando su poder dentro del hogar.

Hasta Francisco de Paula González Vigil, el filósofo político más radical de la región, respaldaba la autoridad patriarcal. Vigil estudió teología en Arequipa antes de la Independencia y sirvió como sacerdote en su provincia nativa de Tacna. En 1826, fue elegido diputado de la Convención Nacional y, en 1831, retornó a Arequipa para doctorarse en derecho. Posteriormente, representó a Tacna en el Congreso por varios períodos, manifestándose a menudo en contra de los abusos cometidos por el Ejecutivo, y fue director de la Biblioteca Nacional con Castilla. El grueso de sus obras publicadas desarrolló una crítica de la Iglesia católica como institución, lo que le ganó la condena de las autoridades eclesiásticas, entre ellas la de su antiguo aliado Luna Pizarro.

A diferencia de los liberales clásicos, la filosofía política de Vigil subrayaba la importancia de la comunidad y las asociaciones cívicas. Él proponía una ética laboral para los pobres, pero también alentó a los ricos a que compartieran su fortuna con los menos afortunados y contribuyó con el diario populista *El Hijo del Pueblo*[87]. Vigil alababa la influencia positiva que las

85. Químper, *Derecho político general*, vol. 2, 10; véase también vol. 1, 396.
86. Químper, *El principio de la libertad*, 55-56.
87. Francisco de Paula González Vigil, *Importancia de las asociaciones, importancia de la educación popular* (1858; reimpresión, Lima: Ediciones Hora del Hombre, 1948); y Gootenberg, *Imagining Development*, 148.

madres podían tener sobre las virtudes de sus hijos y, por lo tanto, pedía la educación de la mujer. Pero era enfático en que su lugar era en casa: «Lejos de nosotros el pensamiento de vindicar a la mujer el ejercicio de los derechos políticos, o de hacerla aparecer prestando su sufragio en las elecciones populares, y disputando al hombre los empleos y magistraturas»[88]. Su temor a la influencia conservadora de los sacerdotes sobre las mujeres le hizo afirmar que la autoridad patriarcal, divinamente establecida, precedía a la de los gobiernos, la que, en cambio, se fundaba en la soberanía popular[89].

Al igual que muchos liberales, Paz Soldán, Quimper y Vigil defendían la separación de Iglesia y Estado, y la primacía del derecho secular sobre el canónico. Es más, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, la esfera de la autoridad eclesiástica fue erosionada, primero por la corona y luego por los funcionarios republicanos. Aunque estos últimos no eran anticlericales, sí insistían en el derecho a ejercer control sobre los nombramientos eclesiásticos y usaron repetidas veces los empréstitos forzosos, la contribución del clero y la nacionalización de las propiedades de la Iglesia para compensar el crónico déficit en los ingresos. En cambio, el obispo José Sebastián Goyeneche de Arequipa (posteriormente Arzobispo del Perú) era el defensor más vigoroso de los privilegios eclesiásticos en su país, aunque su indignación moral se compensaba con la necesidad pragmática de llegar a un arreglo con los diversos gobiernos políticos[90]. Aunque las disputas entre Iglesia y Estado en Arequipa se resolvían, por lo general, antes de que crecieran hasta constituir serias rupturas, los funcionarios judiciales frecuentemente defendían los derechos individuales por encima de las objeciones del Obispo.

88. Francisco de Paula González Vigil, *Importancia de la educación del bello sexo* (1858; reimpresión, Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1976), 50.

89. *Ibíd.*, 78.

90. El general Domingo Nieto, Jefe de la rebelión de 1834, denunció al Obispo como un «enemigo del pueblo» por supuestamente haber cooperado con la oposición y haberse rehusado a pagar un préstamo forzoso; véase *El Republicano*, 5 de julio de 1834, 5-6. Para ejemplos de artículos anticlericales moderados en el diario oficial local, véase *El Republicano*, 7 de enero de 1826, 26-28; 21 de octubre de 1826, 206-8; 21 de junio de 1828, 109; y 16 de mayo de 1835, 3-4. Para un examen global de las relaciones entre Iglesia y Estado en este período, véase Pilar García Jordán, «¿Poder eclesiástico frente a poder civil? Algunas reflexiones sobre la Iglesia peruana ante la formación del estado moderno, 1808-1860», *Boletín Americanista* 26, no. 34 (1984): 45-74; García Jordán, «La Iglesia peruana ante la formación del estado moderno, 1821-1862», *Histórica* 10, no. 1 (1986): 19-43; y García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919* (Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1991).

En un incidente dramático que ingresó a la tradición local, una joven monja prendió fuego a un cadáver para dar la impresión de que había muerto, y después se fugó del Convento de Santa Rosa. Aunque el tribunal eclesiástico se rehusó a otorgarle la secularización, Paz Soldán le restauró sus derechos civiles, ganándose las alabanzas de los editores de *El Republicano*, quienes denunciaban el despotismo religioso[91]. Unos cuantos años después, también anuló un caso de censura eclesiástica, afirmando que «[l]a Republica no reconoce más leyes que las que ella misma se ha dado, o ha adoptado»[92].

A menudo, se cita la fortaleza de la Iglesia como la razón del conservadurismo social de Arequipa, pero su papel en la temprana política republicana es ambivalente y requiere mayor estudio. Aunque los obispos de la ciudad fueron monarquistas y conservadores, sacerdotes como Mariano de Arce, Luna Pizarro, González Vigil y Valdivia estuvieron en la vanguardia de los movimientos independentistas y la política liberal.

Es más, sabemos poco de las creencias religiosas populares[93]. Los obispos se vieron frustrados en sus esfuerzos por convertir a su grey en católicos «correctos», por lo menos en el tardío período virreinal. También hay indicios de que, en el fragor del activismo político, los arequipeños del común no siempre respetaron a las autoridades eclesiásticas. En 1834, por ejemplo, una multitud de hombres y soldados ocupó la catedral cuando el Obispo se rehusó a decir misa en una ocasión política[94]. De igual modo, cuando el Prefecto se quejó de que el tañido de las campanas a deshoras perturbaba la paz, el Obispo replicó que era difícil resistir una turba que forzaba el ingreso a los campanarios[95].

Con todo, es posible que el creciente deseo de orden y los agravios comunes con el Estado central hayan permitido que la alianza entre las

91. *El Republicano*, 21 de diciembre de 1833, 6-7. Paz Soldán también fue una espina en la corona de rosas del arzobispo Luna Pizarro; véase *Escritos políticos*, 117, 120-22, 124-26 y 129.

92. Decisión fechada el 26 de agosto de 1840, en BNP, doc. D8323, «Apuntamientos sueltos . . . de José Gregorio Paz Soldán», ff. 197-99.

93. Jeffrey Klaiber piensa que, hasta el tardío siglo XIX, el peruano común no tenía una fuerte identificación con la Iglesia en tanto institución separada de su creencia general en el catolicismo; véase Klaiber, *La Iglesia en el Perú* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988).

94. Carta del cabildo eclesiástico al Ministro de Gobierno, 9 de octubre de 1834, en AGN, R. J. (Ministerio de Justicia): Leg. 162.

95. Cartas fechadas el 23 y el 25 de noviembre de 1841, en AAA, Libro Copiador de Oficios (1841-1843).

autoridades religiosas y civiles se renovara en Arequipa en la segunda mitad del siglo XIX[96]. Por ejemplo, en 1868, los funcionarios de la ciudad se rehusaron a jurar lealtad a la nueva Constitución liberal, que incorporaba provisiones anticlericales. Significativamente, quienes atiborraron la catedral para protestar contra el documento herético fueron fundamentalmente mujeres, las que estaban excluidas de los términos de la ciudadanía honrada, y que miraban a la Iglesia en busca de ayuda con sus problemas domésticos.

La Ciudad Blanca

La concepción popular de los derechos desarrollada por primera vez en los tribunales de la República temprana, y luego expresada políticamente durante las intensas movilizaciones electorales entre 1849 y 1851, influyó subsiguientemente en las teorías del liberalismo propuestas por arequipeños prominentes en el nivel nacional. Estos liberales consistentemente pidieron la protección de las garantías constitucionales, defendieron el derecho de los oficiales de artesano a trabajar independientemente y favorecieron las milicias cívicas voluntarias al ejército permanente. El mismo proceso llevó al surgimiento del mito de la Ciudad Blanca.

La familia Masías, la principal instigadora de los motines provivanquistas, siguió dominando la política local durante todo el siglo XIX. Diego Masías y Calle (posiblemente el mismo político cuyo nombre apareciera repetidas veces en este capítulo, pero más probablemente su primo segundo) escribió poemas y obras teatrales que transmitían una imagen de Arequipa como liberal, tanto en la esfera política como en la económica. En 1876, compuso una alegoría para escenificarse como parte de las celebraciones del Día de la Independencia. Cuando el personaje que representa a la nación se lamenta por la muerte de la generación de valientes soldados de las guerras de Independencia, la Gloria replica: «No solo al frente estoy de combatientes / Tambien en el trabajo». La Patria decide, por lo tanto, buscar ayuda en Arequipa, «el pueblo del progreso». Su búsqueda se ve recompensada en la escena final, cuando el Trabajo y la Industria acuden a su rescate.

Una pieza teatral más extensa de ese mismo año, titulada «Clotilde», revela la importancia del género con una lección a las mujeres sobre la necesidad de la lealtad tanto política como personal. La obra, asimismo, resalta

96. En contraste con la anterior vacilación en imponer la censura, en 1853, el Fiscal de Arequipa alertó al Prefecto sobre un discurso estudiantil planeado, que tal vez promovería la libertad de elegir cualquier fe; véase *El Republicano*, 28 de septiembre de 1853, 3-4.

los significados cambiantes del honor. Antes de partir a unirse a la lucha por la Independencia a instancias de su amada, el héroe dice: «Si hubo un tiempo en que creia / En cuna noble, hoy no veo / Mas titulos de nobleza / Que la virtud y el talento!». Aunque inéditas, estas piezas teatrales podrían haber llegado a un amplio público dentro de Arequipa[97].

Quince años más tarde, Jorge Polar dedicó su libro *Arequipa: descripción y estudio social* a Diego Masías y Calle, quien para ese entonces era alcalde de la ciudad. Una mezcla inusual de observaciones científicas y poéticas, este libro podría ser la primera manifestación publicada del mito de la Ciudad Blanca[98]. «El Pueblo de Arequipa es, sobre todo, honrado», decía Polar, «con una honradez llevada hasta el sacrificio, hasta el heroismo»[99]. Él afirmaba que la ausencia de una verdadera aristocracia mitigó el conflicto de clases en Arequipa y ofreció una movilidad social «para el hombre que tiene corazón y talento»[100]. Por estas razones, decía, Arequipa estaba particularmente bien adecuada a la democracia y el progreso.

Con todo, Polar no libró a su tierra natal de toda crítica. Con el fin de alcanzar su destino, la población arequipeña debería liberarse de su legado colonial, desarrollar un mayor sentido de individualismo y esforzarse por alcanzar el éxito. Sus mujeres, con su piel «del color de las perlas», podrían ser una inspiración para este objetivo; con la finalidad de ganarse la mano de una novia tal, «se hace el hombre mejor, evita los contactos impuros, quiere crecer, ser fuerte y tener honor, tener gloria»[101].

El vínculo entre el motín pro-Vivanco que abrió este capítulo y *Jorge, o el hijo del pueblo*, la novela regionalista de María Nieves y Bustamante de 1892, es particularmente llamativo. La historia se inicia la mañana del 21 de abril de 1851 con el matrimonio de José Flórez, «un artesano honrado»[102]. La celebración nupcial en el «hogar humilde» se ve interrumpida por unos fuertes golpes en la puerta; «Ustedes aquí muy tranquilos. . .», les increpa el paisano

97. Deseo agradecer a Nils Jacobsen, de la University of Illinois en Urbana-Champaign, por facilitarme copias de las versiones manuscritas de estas obras teatrales.

98. Jorge Polar, *Arequipa: descripción y estudio social*, 3ra ed. (1891; reimpresión, Arequipa: Primer Festival del Libro Arequipeño, 1958). O tal vez el título de primero debiera ir al extenso y efusivo capítulo sobre Arequipa en Mateo Paz Soldán, *Geografía del Perú* (París: Fermin Didot, 1862), 432-66.

99. Polar, *Arequipa*, 203.

100. *Ibíd.*, 202.

101. *Ibíd.*, 198.

102. María Nieves y Bustamante, *Jorge, o el hijo del pueblo*, vol. 1 (1892; reimpresión, Arequipa: Ediciones Populibro, 1958), 11.

que entra, mientras que «los echeniquistas apoyados por los gendarmes están asesinando al pueblo»[103].

Las mujeres sollozan y rezan, en tanto que los hombres corren al puente a unirse a la multitud que pide que se arríe la bandera izada para la inauguración de Echenique. Cuando un policía hiere a un civil, es José, el sobrino huérfano de Jorge, el héroe de la novela, quien grita: «A armarse»[104]. La descripción que Nieves y Bustamante hace de la batalla subsiguiente sigue de cerca la versión de Juan Gualberto Valdivia, con la notable excepción de toda referencia al saqueo (cuarenta años habían apaciguado las inquietudes de los testigos oculares). Para el final del segundo día, la ciudad ha sido liberada, pero don Raimundo, el patriarca de la familia Flórez, yace mortalmente herido. En su lecho de muerte, revela a su hijo José un secreto que debe prometer conservar: Jorge, a quien todos creen ilegítimo, es, en realidad, el fruto de un matrimonio clandestino.

Los numerosos capítulos que siguen entrelazan las historias de los personajes, las descripciones del paisaje y las costumbres arequipeñas con los eventos políticos del período. Nada sorprendentemente, el villano de la novela es un oficial militar arrogante e intrigante de Lima llamado Alfredo Iriarte. Con todo, dos arequipeños también son objeto de críticas. El señor don Guillermo de Latorre y su hermana, doña Enriqueta, son retratados como reliquias del período colonial: ambiciosos, obsesionados con los títulos y las apariencias, y desdeñosos de quienes se encuentran debajo de ellos.

No es ninguna coincidencia que Nieves y Bustamante eligiera dicho apellido para sus personajes; la familia La Torre descendía de uno de los fundadores de la ciudad. Pero, afortunadamente para Arequipa, eran una especie en vías de extinción y, para el final de la novela, ha surgido una nueva generación. A diferencia del resto de su familia, Isabel, la santa hija de don Guillermo, trata a los sirvientes y trabajadores con el respeto que merecen. Después de ser engañada por Iriarte con falsas promesas de matrimonio, ella ingresa al Convento de Santa Catalina. De este modo, en un reflejo de la naturaleza patriarcal del mito arequipeño, la heroína de la novela es un miembro enclaustrado y virginal de la élite, incluso en esta versión escrita por una mujer[105]. Así como la amenaza potencial presentada por los amotinados

103. *Ibíd.*, vol. 1, 15.
104. *Ibíd.*, vol. 1, 19.
105. Para el análisis de las representaciones de género, el nacionalismo y el republicanismo en la ficción, véase Doris Sommer, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1991); Francine Masiello, *Between Civilization and Barbarism: Women, Nation, and Literary Culture in Modern Argentina* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992); y Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1992).

reales de 1851 se deja de lado idealizando a los personajes artesanos, así también las mujeres de la plebe en la novela son sumamente distintas de sus contrapartes activas y decididas que pueblan los archivos. Cecilia, la criada de Isabel, y Rosa, la novia de José, que ni siquiera cuentan con apellidos, literalmente desempeñan papeles secundarios en la novela. El mito de la Ciudad Blanca tal vez tenía un lugar para las chicherías, pero no para las chicheras.

Por lo tanto, son los varones y la honra masculina quienes ocupan el centro del escenario. Irónicamente, la esperanza que el lector tiene de una unión marital entre Isabel y Jorge se frustra al revelarse que ambos son medios hermanos. El héroe, más bien, es el único que une los diversos hilos de la identidad regional. Como hijo del aristocrático Latorre pero criado por el «pueblo», Jorge representa una encarnación literal del honor como estatus y virtud. Sin embargo, en la dramática escena final, él renuncia tanto a su nombre como a su herencia: «... para vivir me basta con el fruto del honrado trabajo del artesano; no hay pan más dulce que el que se consigue con el sudor de la frente»[106].

El arequipeño ideal de Polar y el ficticio Jorge, hombres respetables que trabajaban con ahínco, mantenían a sus familias y defendían a su tierra natal, tienen un notable parecido con la imagen del ciudadano honrado defendida por los varones de la plebe durante el paso del período virreinal al republicano. Sin embargo, lo que faltaba cada vez más a medida que esta visión del mundo era elevada al nivel de la mitología social eran sus raíces en las interacciones y los conflictos cotidianos entre los plebeyos reales y las autoridades locales. Fue precisamente esa combinación de suficiente credibilidad con la idealización lo que mantuvo unidas a las alianzas transclasistas hasta el siglo siguiente. Los políticos de Arequipa continuaron siendo los principales contendores tanto en las elecciones nacionales como en las rebeliones armadas, entre ellas la dictadura progresista de Mariano Ignacio Prado de 1865, el movimiento civilista de Manuel Pardo en 1872, la revolución de 1894 de Nicolás de Piérola, la rebelión descentralista contra Augusto B. Leguía en 1930, y las protestas contra el dictador militar Manuel Odría en 1950 y 1955. Y, en repetidas oportunidades, los dirigentes de estos movimientos publicaron poemas, piezas teatrales y memorias que contribuyeron

106. Nieves y Bustamante, *Jorge, o el hijo del pueblo*, vol. 3, 284.

a reforzar la imagen mítica de Arequipa como una democracia patriarcal blanca de clase media[107].

107. Además de las obras de Masías y Polar, véase Belaunde, *Arequipa de mi infancia*; Manuel J. Bustamante de La Fuente (un dirigente del movimiento de 1930-1931), *La Monja Gutiérrez y la Arequipa de ayer y de hoy* (Lima: s. p. i., 1971-1972); y Mario Polar (activo en la oposición a Odría), *Viejos y nuevos tiempos* (Lima: Francisco Moncloa Editores, 1968). En 1958, la ciudad llevó a cabo el Primer Festival del Libro Arequipeño, que publicó nuevas ediciones de autores arequipeños de los siglos XVIII y XIX.

Conclusiones
La Ciudad Blanca vuelta a visitar

Los mitos sociales duraderos son poderosos, no como reflejos precisos de la realidad, sino porque, a través de los continuos procesos de negociación, las versiones claves incorporan suficientes elementos como para que estos suenen verdaderos a una masa crítica. Las élites promueven los mitos para movilizar el respaldo, pero al hacerlo deben enfrentar un desafío y una redefinición constantes. Los historiadores pueden recuperar en parte los elementos del conflicto que los mitos borran con el fin de promover la unidad y la armonía. El notable parecido entre el Jorge de la ficción de Bustamante y los muy reales Tomás Peñaranda y Francisco Butrón —que defendieron, en 1850, su derecho como «artesanos honrados y casados» y «ciudadanos libres» a respaldar al candidato de su elección— no es ninguna coincidencia[1]. Ni tampoco debiéramos olvidar a aquellos que, en lugar de ser incorporados, fueron excluidos del mito de la Ciudad Blanca. En 1830, la chichera María Escalante defendió ruidosamente ante la policía sus derechos como «mujer de bien»[2], pero sus contrapartes en la novela de Bustamante fueron suavizadas hasta convertirlas en anónimas camareras que sirven bebidas alegremente a los héroes masculinos.

El proceso mediante el cual el mito de la Ciudad Blanca se hizo hegemónico nos desafía a que repensemos el papel de las clases populares en la configuración de la transición política de las formas de gobierno coloniales a las republicanas. El republicanismo y el liberalismo no se originaron en Latinoamérica, pero estas ideologías fueron transformadas en formas distintivas después de ser introducidas con la Independencia. Los intelectuales y políticos contaban con los medios con que articular las filosofías políticas, pero los capítulos precedentes han revelado la huella dejada por los miembros de las clases populares a medida que se transformaban a sí mismos de súbditos a ciudadanos, al negociar los significados del honor en los tribunales.

1. ARAR/Pref (27-II-1850), «Seguido sobre una azonada en la otra banda». Véase el capítulo seis.
2. ARAR/CS/Crim (4-I-1830), «Contra Doña María Escalante por resistir el Diputado de Policía». Véase el capítulo tres.

De un lado, la élite arequipeña podía promover su agenda en el nivel nacional, porque había conseguido ya el respaldo local y, cuando era necesario, los artesanos y labradores de la ciudad salían a las calles en defensa de sus líderes. Sin embargo, aun más importante era que las tensiones en la sociedad local habían configurado la agenda misma al sumar al liberalismo librecambista la defensa de las libertades individuales y el respaldo a los hombres trabajadores y honestos.

Con todo, el grado de cambio después de la Independencia y el papel significativo de las clases populares solo se hacen evidentes si ampliamos nuestra imagen de la política para incluir la negociación cotidiana del dominio. La división en esferas pública y privada planteada por los Estados republicanos fue mayormente artificial. En efecto, en Arequipa, el grado de intervención estatal en la cultura popular y la familia, espacios en los cuales la dinámica del género era central, se incrementó después de la Independencia. Por lo tanto, la concesión de derechos a los ciudadanos varones «honrados» y la represión de las mujeres, consideradas sin virtud, fueron procesos interrelacionados. Es más, la gente común se enteraba de los nuevos conceptos políticos y leyes en los discursos, pero seguía interpretando sus significados en medio de discusiones con sus vecinos y familiares en torno al honor. Por último, era más probable que la interacción directa con agentes del Estado se diera en los tribunales, un foro que por lo menos permitía cierta negociación en torno de los derechos.

Cultura y política en Arequipa

La solidaridad regional evidente en Arequipa se arraigaba en las relaciones sociales locales. Una economía fundada en la agricultura, el comercio y las manufacturas a pequeña escala ofrecía ocupaciones que permitían a muchos arequipeños considerarse a sí mismos dignos del título de «don» o «doña». La agricultura comercial, en particular, estaba dominada por labradores con fincas de pequeño y mediano tamaño, y por arrendatarios. Al igual que cualquier otra ciudad hispanoamericana de ese período, Arequipa tenía habitantes tanto ricos como pobres, pero ni las autoridades locales ni los viajeros percibían los rotundos contrastes que, a menudo, se comentaban en las grandes capitales. Una vez que las familias de la élite vivían tiempos malos y sus hijos ingresaban a las profesiones, era probable que entraran en contacto con artesanos moderadamente exitosos, pequeños agricultores y comerciantes minoristas que aspiraban a unirse a las filas de la sociedad «respetable». Ciertamente hubo numerosos sirvientes y trabajadores excluidos de estas redes sociales y políticas; con todo, resulta notable que hasta algunos jornaleros no-blancos hayan sostenido tener una reputación honrada y que hayan sido reconocidos como tales.

La solidaridad regional se vio facilitada aun más por las ambiguas fronteras étnicas. Para la mayoría de las personas de afuera, entre ellos los funcionarios de Lima, la mayor parte de los arequipeños parecía ser mestiza o chola; hasta las damas prominentes eran descritas como de piel color canela. Por lo tanto, es comprensible que los habitantes de la ciudad prefirieran no abundar en las etiquetas raciales. Incluso, cuando se les pedía que clasificaran a sus vecinos por casta, los arequipeños rara vez coincidían en una terminología precisa. La identidad étnica dependía de diversos factores que iban mucho más allá del color de la piel, tales como el lenguaje, la vestimenta, las costumbres y la ocupación. Por ejemplo, en el tardío período colonial, mientras hubo tierras comunales disponibles, los hijos de matrimonios mixtos podían afirmar tener una identidad indígena para, así, justificar su pertenencia a una comunidad. De otro lado, para mediados del siglo XIX, el número de aldeanos dispuestos a declararse a sí mismos como indígenas ante los empadronadores había disminuido. Aun más notable que la aparente ambigüedad de la identidad étnica era la difundida aceptación por parte de los funcionarios de las pretensiones de ser blancos.

Las borrosas líneas de raza y clase sentaron las bases para una cultura popular amplia en Arequipa, la que dio forma a las interpretaciones del honor y facilitó la movilización política. Las personas con diversos grados de estatus social y económico vivían, trabajaban y socializaban en estrecha intimidad. En tales condiciones, los arequipeños alcanzaron una familiaridad con los vecinos que, a menudo, se extendía a los detalles íntimos de su vida personal. Aunque estas experiencias compartidas construyeron un sentido de comunidad, ellas no estaban exentas de conflictos. Las relaciones de género, en particular, fueron un espacio de discordia; mientras que los varones y las mujeres parecían coincidir en, por ejemplo, un cuadro general de los papeles maritales, a menudo diferían en su interpretación de dichas responsabilidades. Por lo tanto, el refuerzo de los derechos patriarcales por parte de los funcionarios republicanos, con frecuencia, los ayudó a asegurar el respaldo de los varones de las clases populares al nuevo Estado. Es más, el lenguaje y el ritual de las disputas vecinales se llevaban a las acciones políticas y los valores invocados con mayor frecuencia llevaban cada vez más el sello de la respetabilidad de clase media.

Al igual que en toda Hispanoamérica, el honor tenía un papel central en la cultura arequipeña, tanto en el nivel de su élite como en el de la plebe.

En el período colonial, las nociones del honor eran jerárquicas; los miembros de las familias de la élite basaron sus pretensiones al estatus en linajes nobles —o por lo menos «puros»—, y reforzaban dichas pretensiones con exhibiciones ostentosas de galas y rituales públicos. Del otro lado, las nociones populares del honor enfatizaban la conducta personal por encima de los rasgos innatos. Los varones, en particular, anhelaban el reconocimiento de sus pares como «hombres de bien», en tanto que trataban a sus superiores sociales evidentes con respeto, aunque no con servilismo. Sin embargo, la Independencia creó un nuevo contexto, en el cual el código del honor fue transformado significativamente. A medida que los títulos de nobleza seguían el mismo camino que la Monarquía, el estatus cedió el paso cada vez más a la virtud. Un nuevo sentido del honor, más igualitario y republicano, constituyó la base de la definición de los derechos y obligaciones de la ciudadanía.

Con todo, así como la cultura popular de Arequipa era conflictiva, así también el honor republicano emergió a partir de contradicciones y tensiones reales durante la transición del orden colonial. Para mitigar el desorden, las autoridades civiles del tardío período virreinal habían confiado en las redes vecinales de supervisión y una común aceptación de las jerarquías sociales. Vieron, por lo tanto, a las campañas moralizadoras del Obispo como algo innecesario y hasta como una intromisión. Sin embargo, los años turbulentos de la temprana República hicieron trizas esa calma relativa. Temerosos del crimen y abrazando las doctrinas liberales de la disciplina, la policía y los oficiales militares incrementaron los métodos represivos de control social, pero se toparon con una amplia resistencia.

En las principales capitales de Hispanoamérica, los esfuerzos para reprimir el crimen y la cultura popular comenzaron con los Borbones en el tardío siglo XVIII, pero su asociación con la transición al republicanismo en una ciudad provincial como Arequipa tuvo consecuencias importantes. La transformación del honor tenía sus raíces en la Ilustración, pero el lenguaje de los derechos era nuevo. Muchos plebeyos se quejaban de que no eran criminales ni vagos, sino ciudadanos honrados. Quienes lograron respaldar sus pretensiones con pruebas de trabajar diligentemente y tener una conducta respetable recibieron ciertos derechos constitucionales.

Sin embargo, estas ganancias políticas eran limitadas y no necesariamente mejoraban la posición económica de la gente común. De hecho, la disposición de la élite a conferir el honor a quienes estaban debajo de ella refleja tal vez una creciente convicción de que la riqueza, y no el estatus, era el indicador social primario. Es más, a medida que las actividades sociales y culturales gradualmente comenzaban a estar más segregadas por clase, la necesidad de contar con un estricto código de modales con que regir el comportamiento en una compañía mixta declinó. Por último, los hombres del común, que servían como soldados de la milicia, trabajadores y —a veces— como votantes, ganaron a expensas de las mujeres de su clase, las que se vieron forzadas a cumplir con normas más severas de conducta moral, sin obtener ningún estatus correspondiente como ciudadanas.

Fueran cuales fuesen los límites, los derechos legales que permitían a los varones plebeyos protegerse a sí mismos del reclutamiento arbitrario o del procesamiento criminal, y regir sus propios hogares, no eran principios meramente abstractos. Es, por lo tanto, comprensible que hayan estado dispuestos a seguir a políticos y caudillos liberales que incluían la defensa de las garantías constitucionales en su plataforma. Es más, el hecho de que los dirigentes republicanos hayan sido sensibles a tales demandas desde abajo indica que el respaldo popular —ya fuera en el campo de batalla o en el ánfora electoral— era un factor crucial para determinar qué facción política saldría dominante de los turbulentos años de la temprana República.

Arequipa en perspectiva comparativa

El presente estudio de la política popular en la crucial, pero poco estudiada, transición del gobierno colonial al republicano ayuda a resolver unas aparentes paradojas en el papel actual de Arequipa en la historia peruana. Los historiadores identificaron a las clases dominantes de la región como simultáneamente burguesas y feudales, y su posición como socialmente conservadora, incluso cuando promovían el liberalismo económico. Para la segunda mitad del siglo XIX, las demandas anteriores que la élite de la región hacía del comercio libre rindieron dividendos con una rentable economía de exportación basada en las lanas[3]. Al caer posteriormente los precios de este producto en el mercado internacional, en la década de 1920, la élite comercial advirtió la necesidad de modernizar la producción y fortalecer el mercado interno a través de la promoción de las industrias locales[4].

3. Flores Galindo, *Arequipa y el sur andino*; Burga y Reátegui, *Lanas y capital mercantil en el sur*; Alberto Flores Galindo, Orlando Plaza y Teresa Oré, «Oligarquía y capital comercial en el sur peruano, 1870-1930», *Debates en sociología* 3 (1978): 54-66; Baltazar Caravedo Molinari, «Poder central y descentralización: Perú, 1931», *Apuntes* 5, no. 9 (1979): 112-15; y Jacobsen, *Mirages of Transition*.

4. Caravedo Molinari, «Poder central», 117-21; y Jacobsen, «Free Trade, Regional Elites, and the Internal Market», 168-69.

Sin embargo, hasta quienes identifican a la élite sureña como una nueva clase de exportadores ascendentes consideran su visión del mundo «señorial» como una reliquia anacrónica del período colonial[5]. Lo que estos investigadores no han advertido es la importante transformación que ocurrió en el significado del honor y el señorío durante el temprano período republicano. De igual modo, los recurrentes elementos conservadores, como el énfasis dado en la plataforma de los movimientos políticos surgidos en Arequipa a la moral, la disciplina laboral y los papeles «tradicionales» de género, no fueron simples legados virreinales, sino el resultado de intentos efectuados después de la Independencia para incorporar y, al mismo tiempo, contener las demandas hechas desde abajo.

Las evidencias de Arequipa de que la participación popular en la política se inició poco después de la Independencia pueden, asimismo, profundizar nuestra comprensión de importantes movimientos políticos nacionales, tales como el civilismo, que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XIX. La camarilla política de primos —Diego Masías, Domingo Gamio y Juan Mariano Goyeneche (Jr.)—, que alcanzó el predominio en Arequipa en 1854, movilizó a los votantes a favor de Manuel Pardo durante su campaña presidencial de 1871 y 1872[6]. Recientes estudios han subrayado los elementos populistas del civilismo de Pardo, visto antes principalmente como el epítome del liberalismo económico burgués[7]. A la luz del presente estudio sobre Arequipa, queda en claro que el uso que los civilistas hacían de los símbolos republicanos en los rituales cívicos y sus llamados al orden, el trabajo y la ciudadanía honrada tenían sus raíces en la negociación cotidiana del dominio que se había ido desarrollando desde la Independencia. Por último, la promoción que Pardo hacía tanto de las exportaciones como de las manufacturas simples se hacía eco de las propuestas económicas anteriores procedentes de Arequipa, que atraían a la élite económica sin alienar a artesanos y labradores.

5. Flores Galindo, Plaza y Oré, «Oligarquía y capital comercial», 68; José Luis Rénique, «Los descentralistas arequipeños en la crisis del año 30», *Allpanchis* 12 (1979): 54; y Francisco Villena, «La sociedad arequipeña y el Partido Liberal, 1885-1920», *Análisis* 8-9 (1979): 82.

6. McEvoy, «Estampillas y votos», 122.

7. Carmen E. McEvoy, «The Republican Utopia: Ideals and Realities in the Formation of Peruvian Political Culture, 1871-1919» (tesis de Ph. D., University of California en San Diego, 1995), 79-176; Carmen E. McEvoy, *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana, 1871-1919* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997); y Paul Gootenberg, *Imagining Development*, 71-89.

Además de reconfigurar las interpretaciones de la ideología de la élite, el presente estudio da una base con la cual historizar la participación popular en la política. El 1 de mayo de 1906, los trabajadores, la mayoría de ellos todavía artesanos, marcharon por las calles de Arequipa en respaldo a un resurgente movimiento liberal. La falta de estudios anteriores sobre el temprano período republicano hacía que la participación de los artesanos en este movimiento liberal aparentara ser un «viraje» repentino en su dirección y «un salto en su conciencia»[8]. Su organización en asociaciones formales era nueva, pero cuando el carpintero Mariano E. Valencia, el tesorero del Centro Social del Trabajador, se dirigió a la multitud en la plaza, sus palabras se hicieron eco de las de los artesanos cincuenta años antes: «Compañeros míos: Obreros todos, veo que en vuestros semblantes revelais alegría, porque estamos festejando la Fiesta del Trabajo, del trabajo, que todo hombre honrado lo ejerce porque lo ennoblece y lo hace util a la sociedad; porque obreros inteligentes, significa engrandecimiento de la nación en donde estos se encuentran»[9].

Sin embargo, además del reconocimiento de su honor y la protección de los derechos civiles, los artesanos de comienzos de siglo también solicitaban participar de los beneficios materiales del progreso. Así como los liberales del siglo XIX habían ampliado su pedido de libertad económica para que incluyera la protección de los artesanos independientes de la intervención estatal (y gremial), así también importantes fracciones de la burguesía regional mantuvieron su hegemonía en el siglo XX reconociendo la necesidad de una reforma laboral moderada[10].

A lo largo de los siglos XIX y XX, los políticos de Arequipa subrayaron el excepcionalismo de su región para reclamar un papel prominente en la nación, pero un examen más amplio revela conexiones, tanto dentro del Perú como por toda Latinoamérica. Aunque los resultados no fueron idénticos, el papel de las clases populares urbanas en dar forma a la transición política del gobierno colonial al republicano fue importante más allá de Arequipa. Sin embargo, incluso los investigadores que han prestado atención a su papel, a menudo, formularon sus afirmaciones sobre una débil base

8. Villena, «La sociedad arequipeña», 91.

9. Citado en Raúl Fernández Llerena, *Los orígenes del movimiento obrero en Arequipa: el Partido Liberal y el primero de mayo de 1906* (Arequipa y Lima: Amauta y Tarea, 1984), 207.

10. Baltazar Caravedo Molinari, *Desarrollo desigual y lucha política en el Perú, 1948-1956* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978).

empírica[11]. Los capítulos precedentes han mostrado cómo podemos pasar de demostrar la presencia de plebeyos en las multitudes que se amotinan a descubrir elementos de su conciencia política. Los estudios de los artesanos del siglo XIX han mostrado brevemente el lugar central del honor en el republicanismo popular, pero se concentraron fundamentalmente en la dirigencia educada y no analizaron con detenimiento los discursos subyacentes de la gente del común[12]. Por lo tanto, el examen de los expedientes judiciales de otras regiones tal vez revele cómo las proclamas de periódicos y panfletos hundían sus raíces en el encuentro de los artesanos con los funcionarios estatales[13].

Con todo, hubo diferencias considerables entre las ciudades provinciales y las capitales. Las asociaciones de artesanos de Lima, Bogotá y Santiago lograron formar alianzas políticas con los partidos liberales, pero una estrategia tal ligaba su destino estrechamente con la fortuna de facciones políticas particulares. Una vez que estos movimientos eran derrotados, a menudo luego de motines, los grupos dominantes tendían a pintar a los artesanos como díscolos y ociosos, rechazando sus pretensiones de respetabilidad en lugar de incorporarlas[14].

La insistencia de las asociaciones de artesanos en aranceles protectores se convirtió en el punto de disputa clave con los partidos políticos, la mayoría de los cuales ya había abrazado el comercio libre para mediados de siglo. Sin embargo, los conflictos decisivos en torno al comercio jamás estallaron durante la temprana República en Arequipa, el «bastión» peruano del liberalismo económico. Tal vez la competencia de las importaciones parecía ser me-

11. Torcuato S. Di Tella, por ejemplo, afirma que las masas fueron cruciales, pero se concentra casi íntegramente en los autores que intentaron movilizarlas. Véase Di Tella, *National Popular Politics in Early Independent Mexico*.

12. Sowell, *The Early Colombian Labor Movement*, 94-98; Gootenberg, *Imagining Development*, 143-63; y Krüggeler, «Unreliable Drunkards or Honorable Citizens?».

13. Véase Richard Warren, «Vagrancy and Political Order in Nineteenth-Century Mexico», ponencia presentada en la reunión anual de la American Historical Association, 1994; Richard Warren, *Vagrants and Citizens: Politics and the Masses in Mexico City from Colony to Republic* (Wilmington: Scholarly Resources, 2001).

14. Además de las obras arriba citadas, véase L. A. Romero, *La sociedad de la igualdad: los artesanos de Santiago de Chile y sus primeras experiencias políticas, 1820-1851* (Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella, 1978); Peter Blanchard, *The Origins of the Peruvian Labor Movement, 1883-1919* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1982); y Francisco Quiroz Chueca, *La protesta de los artesanos: Lima-Callao, 1858* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1988).

nos directa en las provincias y era posible culpar a la capital. Es más, los gremios eran débiles y las organizaciones alternativas de artesanos no se desarrollaron sino hasta finales del siglo XIX. Si bien estos trabajadores tenían una fuerte presencia en los movimientos políticos de Arequipa, ellos aún no afirmaban una identidad clara separada de otros miembros de las clases populares. En lugar de manifestarse como un conflicto entre élites económicas y un grupo unido y relativamente autónomo de artesanos, las tensiones de clase en Arequipa fueron más individualizadas y se resolvieron en los tribunales una por una. Aun más, semejantes divisiones podían ser cubiertas por movimientos que enfatizaban un frente regional unido contra el Estado central de Lima. Mayores estudios podrían tal vez revelar alianzas similares en otras ciudades provinciales de toda América Latina.

Aunque las clases populares urbanas de las ciudades provinciales decimonónicas han recibido menos atención que sus contrapartes en las capitales, los historiadores han comenzado a explorar el papel del campesinado en la política nacional. Cuestionando el estereotipo que los presentaba como grupos aislados y que miraban hacia atrás, los historiadores revelaron las formas en que la población rural hizo frente a las ideologías republicana y liberal. En general, los campesinos hicieron valer sus derechos no mediante un lenguaje del honor individual, sino a través de uno que descansaba sobre los derechos comunales. En el Perú, en particular, ellos reconfiguraron el pacto colonial para basar su ciudadanía en el pago del tributo indígena[15]. En México, tanto el importante papel desempeñado por las milicias campesinas en la derrota de las invasiones extranjeras como las alianzas claves establecidas por comunidades particulares de campesinos y facciones liberales no desembocaron en la democracia, pero por lo menos sí mantuvieron las de-

15. Véase Contreras, «Estado republicano y tributo indígena», 9-44; Héctor Omar Noéjovich, «Las relaciones del estado peruano con la población indígena en el siglo XIX a través de su legislación», *Histórica* 15, no. 1 (1991): 43-62; Peralta Ruiz, *En pos del tributo en el Cusco rural*; Méndez G., «Los campesinos, la independencia y la iniciación de la república», 165-88; Cecilia Méndez G., «República sin indios: la comunidad imaginada del Perú», en Henrique Urbano, ed., *Tradición y modernidad en los Andes* (Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1992), 15-42; Christine Hünefeldt, «Circulación y estructura tributaria: Puno, 1840-1890», en Henrique Urbano, ed., *Poder y violencia en los Andes* (Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1991), 189-210; Charles Walker, «Los indios en la transición de colonia a república: ¿base social de la modernización política?», en Urbano, ed., *Tradición y modernidad en los Andes*, 1-14; y Thurner, *From Two republics to One Divided*.

mandas del campesinado en la agenda política nacional[16]. En el Perú, en cambio, las élites políticas rara vez reconocieron como ciudadanos a los campesinos y, por lo tanto, no lograron construir un estado-nación hegemónico[17].

Al igual que las asociaciones de artesanos en las capitales, las comunidades campesinas fueron aliados problemáticos para la élite política. Aunque estaban diferenciadas internamente, su representación por parte de una corporación relativamente autónoma podía hacer que resultara difícil subsumir las demandas campesinas dentro de movimientos más amplios. Es más, los recursos económicos cruciales estaban en juego: la tierra, la mano de obra y las rentas fiscales. Rodeados de una gran población indígena, las tempranas autoridades republicanas del Cuzco soñaban con convertirse en mediadores políticos y económicos, pero sus intentos de intervención en comunidades relativamente autónomas se vieron frustrados. Por lo tanto, no hubo allí ninguna alternativa fuerte al discurso neocolonial que pintaba a los indígenas como «nada ambiciosos e infantiles» y, por ello, incapaces de ser ciudadanos[18]. En cambio, la erosión, primero de la base de tierras y posteriormente de la población que pagaba tributo en las comunidades indígenas del valle de Arequipa, hizo que allí los indios parecieran ser menos amenazantes.

Por lo tanto, la construcción social de la raza es otro elemento que subyace al grado de hegemonía alcanzada, ya sea en el nivel nacional o regional. Solamente el grupo de élite de los artesanos del Cuzco, de los cuales varios de los más prominentes eran emigrantes de Arequipa, obtuvieron el reconocimiento oficial como «ciudadanos honrados», en tanto que el resto fue visto como «borrachos» ociosos y «no confiables». Según un censo de 1862, los blancos, que dominaban los oficios de mayor estatus, conformaban apenas el 4 por ciento de la población. El resto fue identificado como mestizo en un 74 por ciento e indígena en 22 por ciento[19]. En Lima, la amenaza percibida de las díscolas turbas de artesanos proteccionistas se vio

16. Peter Guardino, «Identity and Nationalism in Mexico: Guerrero, 1780-1840», *Journal of Historical Sociology* 7, no. 3 (1994): 314-42; y Guardino, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State*.

17. Para una comparación, véase Mallon, *Peasant and Nation*.

18. Walker, «Peasants, Caudillos and the State in Peru»; Charles Walker, *De Túpac Amaru a Gamarra: Cusco y la formación del Perú republicano* (Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1999).

19. Krüggeler, «Unreliable Drunkards or Honorable Citizens?», 45. Estoy interpretando las evidencias de Krüggeler a la inversa de su propio análisis, según el cual la raza no fue un determinante primario del estatus.

acrecentada por el temor a la significativa población de ascendencia africana de la ciudad (38 por ciento en 1818). Aunque el número de esclavos cayó constantemente —de alrededor de 25 por ciento de la población urbana en 1792 a 12 por ciento en 1839—, estos consistentemente constituían una presencia mayor que en Arequipa (alrededor del 4,5 por ciento en 1792). Los conflictos entre amos y esclavos individuales, sin duda, fueron tan comunes en Arequipa como en otros lugares, pero la élite no manifestó explícitamente sus temores a las posibles rebeliones de esclavos o a las cuadrillas de bandoleros negros, expresados tan a menudo por sus contrapartes en Lima[20].

Sin embargo, la relación entre raza y alianzas hegemónicas no fue mecánica ni automática. La población «blanca» relativamente más grande de Arequipa no era simplemente un hecho demográfico, sino el resultado de ideologías y prácticas tanto entre la élite como en los integrantes de las clases populares, que des-enfatizaban las identidades raciales. La élite arequipeña no era menos racista que las otras, pero creía, sobre la base de su interacción con la población indígena local, que la asimilación era posible. Un artículo anónimo publicado como una serie en el diario local en 1833 promovió una política que posteriormente sería dominante en buena parte de América Latina: la de «acercar las castas» y «diluirlas y homologarlas». Significativamente, el autor vinculaba la política racial con las medidas liberales, afirmando que la población indígena estaba atrasada, no por defectos inherentes, sino por la falta de educación y auténtica igualdad. Para apaciguar la frustración de las clases bajas, cuya labor parecía quedar sin recompensa, proponía que «no [se les] concedi[eran] garantías puramente teóricas, sino haciéndoles sencibles y prácticas esas libertades»[21].

En efecto, los miembros de las clases populares de Arequipa sí exigían tales derechos en tanto ciudadanos de la nueva República. Por lo tanto, los conflictos étnicos y de clase podían ser contenidos (y posteriormente borrados mediante la construcción de mitos) con una combinación de represión de la criminalidad e incentivos para una conducta respetable. Este proceso sentó las bases para una variante del liberalismo que pedía milicias de ciudadanos antes que un ejército regular, y que abogaba por la protección de las libertades individuales, moderadas por el respeto a la ley y la moralidad. O,

20. Hünefeldt, *Paying the Price of Freedom*; Aguirre, *Agentes de su propia libertad*; y Peter Blanchard, *Slavery and Abolition in Early Republican Peru* (Wilmington: Scholarly Resources, 1992).

21. «Sobre las relaciones del Perú con la Europa, y consigo mismo», *El Republicano*, 28 de septiembre de 1833, 7; y 5 de octubre de 1833, 7-8.

en palabras de Belaunde, el liberalismo «en el noble sentido de la palabra, es decir en el respeto a los derechos individuales, sin las utopías ni los radicalismos jacobinos»[22].

De todas las élites regionales que tuvieron un papel clave en la política peruana del siglo XIX, los arequipeños justificaban su influencia afirmando una identidad particular como blancos, trabajadores diligentes y demócratas. Sin embargo, si aplicamos las percepciones ganadas con este análisis a otros países latinoamericanos, nos encontraremos con «ciudades blancas» similares. En Colombia, los antioqueños han sido identificados como blancos —en particular en contraste con la vecina provincia negra de Cauca—, así como muy trabajadores («tacaños» según sus detractores). Aunque la minería tuvo un mayor papel que la agricultura en la economía de Antioquia, las parcelas pequeñas tuvieron una amplia distribución y todos los varones blancos de ascendencia legítima reclamaban el título de don. Al igual que Arequipa, su tardía élite colonial fue exitosa en el comercio, pero a una escala mucho más modesta que los mercaderes de las capitales virreinales[23]. Al conformar los esclavos casi el 20 por ciento de su población a finales de la Colonia, la reputación decimonónica que la región tenía de pureza racial dependía, al igual que la de Arequipa, tanto del mestizaje como del blanqueamiento ideológico[24]. Por último, el género fue un componente central de la identidad mítica de Antioquia. En contraste una vez más con la sensualidad percibida de la población africana de Cauca, los antioqueños sostenían defender la familia «tradicional». Para mediados del siglo XIX, las mujeres que no seguían las nociones apropiadas de virtud cívica se encontraban sujetas a ser arrestadas bajo las leyes de vagancia[25]. Los antioqueños movilizaron su mito para reclamar un papel en la política nacional. Aunque su élite se alió cada vez más con el partido conservador (y no con el liberal), su uso de símbolos de la cultura popular, tales como la vestimenta típica de los labradores, sugiere el éxito que tuvo en forjar una alianza regional pluriclasista.

Lejos de Arequipa, al norte de México, la población rural de Chihuahua afirmaba de igual modo su identidad como trabajadores diligentes, empresa-

22. Belaunde, *Trayectoria y destino: memorias*, 100.
23. Ann Twinam, *Miners, Merchants, and Farmers in Colonial Colombia* (Austin: University of Texas Press, 1982).
24. Peter Wade, *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Londres y Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 74-77.
25. Nancy Appelbaum, «Remembering Riosucio: Region, Race, and Community in Colombia, 1850-1920» (tesis de Ph. D., University of Wisconsin en Madison, 1997).

riales e igualitarios, aunque su mito en particular estaba arraigado en la experiencia de frontera. Los apaches se convirtieron en el signo de la barbarie étnica, en oposición a los cuales los colonos de ascendencia mixta se definían a sí mismos como civilizados y, por lo tanto, como «blancos» de facto. A cambio de combatir a los apaches, los colonos ganaron un acceso a la tierra que moderaba las desigualdades económicas. La honra masculina —basada en la habilidad militar, la defensa de las virtuosas mujeres blancas y el trabajo productivo— era un componente clave de la identidad norteño, la que se convertiría en el grito de batalla de esta región políticamente rebelde[26]. Al igual que en Arequipa, en lugar de reflejar una armonía social no cuestionada, este mito igualitario fue construido en el calor del conflicto. En Chihuahua, el punto de quiebre crucial no fue la Independencia, sino el final de las guerras indias en 1886. En respuesta al rechazo a los privilegios por parte de un Estado central que ya no necesitaba milicianos, y dados los conflictos con la élite local por tierras y mano de obra, los minifundistas y trabajadores se levantaron repetidas veces para defender su honor. La victoria de la facción norteña en la revolución de 1910 sugiere que las élites locales lograron uncir esta rebeldía a un proceso hegemónico[27].

Los liberales prominentes de Arequipa basaron sus filosofías políticas en modelos europeos, pero su énfasis en ciertos elementos, tales como la inviolabilidad del hogar y su añadido del derecho al honor, se hacían eco de los ruegos de los acusados que escuchaban en los juzgados. El hecho de que tales apelaciones al honor masculino también hayan sido expresadas tanto en Antioquia y Chihuahua como por los artesanos de las ciudades de toda Hispanoamérica sugiere que Arequipa podría no ser tan singular como parece. Sin embargo, para descubrir el papel que las clases populares, tanto urbanas como rurales, tuvieron en toda Latinoamérica durante la transición del colonialismo al republicanismo, debemos ver más allá de la angosta esfera de la política formal.

26. Ana María Alonso, *Thread of Blood: Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier* (Tucson: University of Arizona Press, 1995).
27. Además de Alonso, véase Daniel Nugent y Ana María Alonso, «Multiple Selective Traditions in Agrarian Reform and Agrarian Struggle: Popular Culture and State Formation in the *Ejido* of Namiquipa, Chihuahua», en *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, ed. de Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (Durham: Duke University Press, 1994), 209-46, y Paul Vanderwood, «Region and Rebellion: The Case of Papigochic», en *Mexico's Regions: Comparative History and Development*, ed. de Eric Van Young (San Diego: Center for U. S.-Mexican Studies, University of California en San Diego, 1992), 167-89.

Fue en casas, tabernas y calles que los conceptos políticos claves fueron adoptados y reinterpretados antes de que pudieran servir como base para la movilización. Y los tribunales, aquella institución central del ejercicio del poder hispanoamericano que vinculaba el Estado con la sociedad, brindaron los espacios donde la gente común, los abogados y los jueces negociaron los derechos y obligaciones de súbditos coloniales que iban convirtiéndose en ciudadanos republicanos.

Bibliografía

Archivos

Archivo Arzobispal de Arequipa (AAA), Arequipa
  Causas civiles (AAA/Civ)
  Causas penales (AAA/Pen)
  Matrimonios (AAA/Mat)
  Pedimentos (AAA/Ped)

Archivo del Palacio Arzobispal de Arequipa, Arequipa
  Libros de bautismos
  Libros de entierros
  Libros de matrimonios

Archivo General de la Nación (AGN), Lima
  Sección colonial
    Campesinado:
      Derecho indígena
      Juzgado de aguas
    Real Audiencia:
      Causas civiles
      Causas criminales
    Superior Gobierno
  Sección republicana
    Corte Superior de Justicia de Lima
    Ministerio de Gobierno y Relaciones Exteriores
    Ministerio de Hacienda
    Ministerio de Justicia

Archivo Histórico-Militar del Perú (Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú) (AHMP [CEHMP]), Lima
  Correspondencia del Ministerio de Guerra
  Libros copiadores

Archivo Municipal de Arequipa (AMA), Arequipa
Libros de actas de cabildo (LAC)
Libros de aranceles (LAR)
Libros de cédulas de su Magestad (LCED)
Libros de expedientes (LEXP)
Libros de propios y arbitrios (LPA)

Archivo Regional de Arequipa (ARAR), Arequipa
(Antes Archivo Departamental de Arequipa)
Cabildo, Justicia Ordinaria:
Administrativo (Cab/Adm)
Causas civiles (Cab/Civ)
Causas criminales (Cab/Crim)
Corregimiento:
Causas civiles
Causas criminales
Corte Superior de Justicia:
Causas criminales (CS/Crim)
Intendencia:
Administrativo (Int/Adm)
Causas criminales (Int/Crim)
Pedimentos (Int/Ped)
Notarios Públicos:
Pedro de Figueroa (1780)
Manuel González de la Fuente (1785)
Ramón Bellido (1790)
Rafael Hurtado (1795)
Mariano de Tapia (1800)
Josef Alberto de Gómez (1805)
Hermenegildo Zegarra (1810)
Rafael Hurtado (1815)
Francisco Xavier de Linares (1820)
José Nazario de Rivera (1825)
Pedro Mariano Araujo (1830)
Francisco de Linares (1835)
Casimiro Salazar (1840)
Miguel José de Chávez (1845)
Francisco Paula Gonzales (1850)
Prefectura (Pref)

Biblioteca Denegri Luna, Lima
José María Blanco, «Diario del viaje del Presidente Orbegoso al Sur del Perú».

Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Lima
Colección de manuscritos

Periódico

El Republicano. Arequipa, Perú.

Fuentes primarias publicadas

Aranda, Ricardo, ed. *Colección de los tratados*. 14 vols. Lima: Imprenta del Estado, 1905.

Barriga, Víctor M., ed. *Arequipa y sus blasones*. Arequipa: Editorial La Colmena, 1940.

________. *Memorias para la historia de Arequipa*. 4 vols. Arequipa: Editorial La Colmena: 1941, 1946 y 1951.

Belaunde, Víctor Andrés. *Arequipa de mi infancia: memorias, primera parte*. Lima: Imprenta Lumen, 1960.

________. *Meditaciones Peruanas*. Lima: Biblioteca Perú Actual, 1933.

________. *Peruanidad*. 3ra ed. Lima: Ediciones Librería Studium, 1965.

________. *Trayectoria y destino: memorias, primera parte: Arequipa de mi infancia*. Lima: Ediciones de Ediventas S.A., 1967.

Bermejo, Vladimiro, ed. *Historiadores y prosistas*. Arequipa: Primer Festival del Libro Arequipeño, 1958.

Bolívar, Simón. *Decretos del Libertador*. 3 vols. Ed. Sociedad Bolivariana de Venezuela. Vol. 1, *1813-1825*. Caracas: Imprenta Nacional, 1961.

Bonilla, Heraclio, ed. *Gran Bretaña y el Perú*. Vol. 4. *Informes de los cónsules: Islay, Mollendo, Arica e Iquique, 1855-1913*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1976.

Bustamante de la Fuente, Manuel J. *La monja Gutiérres y la Arequipa de ayer y de hoy*. 2 vols. Lima: s. p. i., 1971-1972.

Carrasco, Eduardo. *Calendario y guía de forasteros de la República Peruana para el año de 1847*. Lima: Imprenta de Instrucción Primaria, 1846.

Carrión Ordóñez, Enrique. *La lengua en un texto de la Ilustración: edición y estudio filológico de la Noticia de Arequipa de Antonio Pereira y Ruiz*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.

Cossío, Matheo de. «Razón circunstanciada que Don Matheo Cossío diputado del comercio de Arequipa produce al Real Tribunal del Consulado de Lima con relación a los ramos de industria de aquella provincia (1804)». *Revista del Archivo Nacional*, 28 (1964): 219-33.

Echeverría y Morales, Francisco Xavier. «Memoria de la Santa Iglesia de Arequipa». En *Memorias para la historia de Arequipa*, ed. Víctor M. Barriga. Vol. 4. 1804. Reimpresión, Arequipa: Imprenta Portugal, 1952.

Fisher, John R., ed. *Arequipa 1796-1811: la relación del gobierno del intendente Salamanca*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, 1968.

García Calderón, Francisco. *Diccionario de la legislación peruana*. Lima: Imprenta de Eusebio Aranda, 1864.

Gastón, Alfredo, ed. *Compilación de las vistas fiscales*. 2 vols. Lima: Imprenta del Estado, 1873.

González Vigil, Francisco de Paula. *Importancia de la educación del bello sexo*. 1858. Reimpresión, Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1976.

_________. *Importancia de las asociaciones, importancia de la educación popular*. 1858. Reimpresión, Lima: Ediciones Hora del Hombre, 1948.

Haigh, Samuel. «Bosquejos del Perú (1825-1827)». En *Viajeros en el Perú republicano*. Ed. Alberto Tauro. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1967.

Humboldt, Alexander von. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. Ed. Juan A. Ortega y Medina. México D. F.: Editorial Porrúa, 1966.

Laso, Benito. *El poder de la fuerza y el poder de la ley*. 1858. Reimpresión, Lima: Ediciones Hora del Hombre, 1947.

Loayza, Francisco A. *Preliminares del incendio: documentos del año de 1776 a 1780*. Lima: Librería e Imprenta D. Miranda, 1947.

Luna Pizarro, Francisco Javier de. *Escritos políticos*. Ed. Alberto Tauro. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1959.

Middendorf, Ernst W. *Perú*. 3 vols. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973-1974.

Nieves y Bustamante, María. *Jorge, o el hijo del pueblo*. 3 vols. 1892. Reimpresión, Arequipa: Ediciones Populibro, 1958.

Olivo, Juan F., ed. *Constituciones políticas del Perú, 1821-1919*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1922.

Paz Soldán, Mariano Felipe. *Atlas geográfico del Perú*. París: Fermin Didot, 1865.

Paz Soldán, Mateo. *Geografía del Perú*. París: Fermin Didot, 1862.

Paz y Guini, Melchor de. *Guerra separatista: rebeliones de indios en Sur América*. 2 vols. Ed. Luis Antonio Eguiguren. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1952.

Polar, Jorge. *Arequipa: descripción y estudio social*. 3ra ed. 1891. Reimpresión, Arequipa: Primer Festival del Libro Arequipeño, 1958.

Polar, Mario. *Viejos y nuevos tiempos*. Lima: Francisco Moncloa Editores, 1968.

Quimper, José María. *Derecho político general*. 2 vols. Lima: Editorial Benito Gil, 1887.

________. *Instrucción política y reformas para el pueblo*. Arequipa: Imprenta de Francisco Ibáñez, 1854.

________. *El principio de la libertad*. Lima: Ediciones Hora del Hombre, 1948.

Sartiges, Etienne Gilbert Eugène, conde de. «Viaje a las repúblicas de América del Sur». En *Viajeros en el Perú*. Ed. Raúl Porras Barrenechea, trad. Emilia Romero. Vol. 2, *Dos viajeros franceses en el Perú republicano*. 1834. Reimpresión. Lima: Editorial Cultura Antártica, 1947.

Tejeda, José Simeón. *Libertad de la industria*. 1852. Reimpresión, Lima: Ediciones Hora del Hombre, 1947.

TePaske, John J. y Herbert S. Klein, eds. *The Royal Treasuries of the Spanish Empire in America*, Vol. 1, *Peru*. Durham: Duke University Press, 1982.

Travada y Córdova, Ventura. *El suelo de Arequipa convertido en cielo*. 1752. Reimpresión, Arequipa: Primer Festival del Libro Arequipeño, 1958.

Tristán, Flora. *Peregrinaciones de una paria*. Trad. Emilia Romero. 1874. Reimpresión, Lima: Editorial Cultura antártica, 1946.

________. *Peregrinations of a Pariah: 1833-1834*. Trad. Jean Hawkes. 1874. Reimpresión, Boston: Beacon Press, 1986.

Valdivia, Juan Gualberto. *Las revoluciones de Arequipa*. 1874. Reimpresión, Arequipa: Editorial El Deber, 1956.

Witt, Heinrich. *Diario y observaciones sobre el Perú, 1824-1890*. Lima: COFIDE, 1987.

Zamácola y Jáuregui, Juan Domingo de. *Apuntes para la historia de Arequipa*. 1804. Reimpresión, Arequipa: Primer Festival del Libro Arequipeño, 1958.

Obras secundarias

Adrianzén, Alberto, ed. *Pensamiento político peruano*. Lima: DESCO, 1987.

Aguirre, Carlos. *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

________. «Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista: Lima, 1821-1854». En *Bandoleros, abigeos y montoneros: criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*, ed. de Carlos Aguirre y Charles Walker. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990.

________. «Criminology and Prison Reform in Lima, Peru, 1860-1930». Tesis de Ph. D., University of Minnesota, 1996.

Alonso, Ana María. *Thread of Blood: Colonialism, Revolution and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson: University of Arizona Press, 1995.

Álvarez Ganoza, Pedro L. *Origen y trayectoria de la aplicación de la pena de muerte en la historia del derecho peruano*. Lima: Editorial Dorhca, 1974.

Amussen, Susan Dwyer. *An Ordered Society: Gender and Class in Early Modern England*. Nueva York: Basil Blackwell, 1988.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1983.

Anderson, Rodney. «Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821». *Hispanic American Historical Review* 68, no. 2 (1988): 209-43.

Andrews, George Reid. *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1980.

________. «Spanish-American Independence: A Structural Analysis». *Latin American Perspectives* 12, no. 1 (1985): 105-32.

Anna, Timothy E. *The Fall of the Royal Government in Peru*. Lincoln: The University of Nebraska Press, 1979.

Appelbaum, Nancy. *Muddied Waters: Race, Region, and Local History in Colombia, 1846-1948*. Durham, NC: Duke University Press, 2003 (en prensa).

__________. «Remembering Riosucio: Region, Race, and Community in Colombia, 1850-1920». Tesis de Ph. D., University of Wisconsin en Madison, 1997.

Applewhite, Harriet B. y Darline G. Levy, eds. *Women and Politics in the Age of Democratic Revolution*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.

Aramburú, José Félix. *Derecho electoral, antecedentes históricos y aplicaciones a la nueva ley*. Lima: La Opinión Nacional, 1915.

Arnold, Linda. «Vulgar and Elegant: Politics and Procedure in Early National Politics». *The Americas* 50, no. 4 (1994): 481-500.

Arrom, Silvia M. *The Women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

Ávila Martel, Alamiro de. *Esquema del derecho penal indiano*. Santiago, Chile: Seminario de Derecho Público de la Escuela de Ciencias Jurídicas y Sociales de Santiago, 1941.

Bailey, F. G. *Gifts and Poisons: The Politics of Reputation*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

Bailey, Peter. «'Will the Real Bill Banks Please Stand Up?' Towards a Role Analysis of Mid-Victorian Working-Class Respectability». *Journal of Social History* 12, no. 3 (1979): 336-53.

Ballón Lozada, Héctor. *Las ideas socio-políticas en Arequipa, 1540-1900*. Arequipa: PubliUnsa, 1986.

Barnadas, Josep M. «The Catholic Church in Colonial Spanish America». En *The Cambridge History of Latin America*, ed. Leslie Bethell. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Barreneche, Osvaldo. «Crime and the Administration of Justice in Buenos Aires, Argentina, 1785-1853». Tesis de Ph. D., University of Arizona, 1997.

Barthes, Roland. *Mythologies*. Nueva York: Hill and Wang, 1972.

Basadre, Jorge. *Elecciones y centralismo en el Perú*. Lima: Universidad del Pacífico, 1980.

__________. *Historia del derecho peruano*. Lima: Editorial Antena, 1937.

__________. *Historia de la República del Perú*. 6ta ed., 17 vols. Lima: Editorial Universitaria, 1968.

__________. *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*. 3ra ed. Lima: Ediciones Treintaitrés y Mosca Azul Editores, 1980.

Beezley, William H.; Cheryl English Martin; y William E. French, eds. *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*. Wilmington: Scholarly Resources, 1994.

Benhabib, Seyla. «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas». En *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press, 1992.

Betalleluz, Betford. «Fiscalidad, tierras y mercado: las comunidades indígenas de Arequipa, 1825-1850». En *Tradición y modernidad en los Andes*, ed. Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos (CERA) «Bartolomé de Las Casas», 1992.

Blanchard, Peter. *The Origins of the Peruvian Labor Movement, 1883-1919*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1982.

__________. *Slavery and Abolition in Early Republican Peru*. Wilmington: Scholarly Resources, 1992.

Bloch, Ruth H. «The Gendered Meanings of Virtue in Revolutionary America». *Signs* 13, no. 1 (1987): 37-58.

Bonilla, Heraclio, ed. *La independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972.

Bowser, Frederick P. *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Boyer, Richard. «Honor Among Plebeians: *Mala Sangre* and Social Reputation». En *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, ed. de Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1988.

________. «Women, *La Mala Vida*, and the Politics of Marriage». En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, ed. Asunción Lavrin. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1989.

Brading, D. A. *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Brading, D. A. y Celia Wu. «Population Growth and Crisis: León, 1720-1866». *Journal of Latin American Studies* 5 (1973): 1-36.

Brennan, Thomas. *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Brown, Kendall W. *Bourbons and Brandy: Imperial Reform in Eighteenth-Century Arequipa*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.

Burga, Manuel y Wilson Reátegui. *Lanas y capital mercantil en el sur: la Casa Ricketts, 1895-1935*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981.

Burkholder, Mark A. «Honor and Honors in Colonial Spanish America». En *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, ed. de Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1988.

Bustamante Ugarte, Rubén A. *La corte superior de justicia de Arequipa, 1825-1925*. Arequipa: Tipografía Córdova, 1925.

Cahill, David. «Colour by Numbers: Racial and Ethnic Categories in the Viceroyalty of Peru, 1532-1824». *Journal of Latin American Studies* 26, no. 2 (1994): 325-46.

________. «Taxonomy of a Colonial 'Riot': The Arequipa Disturbances of 1780". En *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, ed. de John R. Fisher, Allan J. Kuethe y Anthony McFarlane. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

Cahill, David y Scarlett O'Phelan Godoy. «Forging Their Own History: Indian Insurgency in the Southern Peruvian Sierra, 1815». *Bulletin of Latin American Research* 11, no. 2 (1992): 125-67.

Calhoun, Craig, ed. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

Campbell, J. K. *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Caravedo Molinari, Baltazar. *Desarrollo desigual y lucha política en el Perú, 1948-1956*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

________. «Poder central y descentralización: Perú, 1931». *Apuntes* 5, no. 9 (1979): 111-29.

Caro Baroja, Julio. «Honour and Shame: A Historical Account of Several Conflicts». En *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ed. J. G. Peristiany. Chicago: The University of Chicago Press, 1966, 81-137.

Carpio Muñoz, Juan Guillermo. «Rebeliones arequipeñas del siglo XIX y configuraciones de la oligarquía 'nacional'». *Análisis* 11 (mayo-agosto, 1982): 33-45.

________. *El yaraví arequipeño, un estudio histórico-social*. Arequipa: Editorial La Colmena, 1976.

Chambers, Sarah C. «The Limits of a Pan-Ethnic Alliance in the Independence of Peru: The Huánuco Rebellion of 1812». Tesis de M.A., University of Wisconsin en Madison, 1987.

__________. «'To the Company of a Man Like My Husband; No Law Can Compel Me': Women's Strategies Against Domestic Violence in Arequipa, Peru, 1780-1854". *Journal of Women's History* 11, no. 1 (1999): 31-52.

Chance, John K. *Race and Class in Colonial Oaxaca*. Stanford: Stanford University Press, 1978.

Chance, John K. y William B. Taylor. «Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792». *Comparative Studies in Society and History* 19 (1977): 454-87.

__________. «Estate and Class: A Reply». *Comparative Studies in Society and History* 21 (1979): 434-42.

Chasteen, John Charles. *Heroes on Horseback: A Life and Times of the Last Gaucho Caudillos*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.

__________. «Violence for Show: Knife Dueling on a Nineteenth-Century Cattle Frontier». En *The Problem of Order in Changing Societies*, ed. Lyman L. Johnson. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990.

Cherpak, Evelyn. «The Participation of Women in the Independence Movement in Gran Colombia, 1780-1830». En *Latin American Women: Historical Perspectives*, ed. Asunción Lavrin. Westport, CT: Greenwood Press, 1978.

Contreras, Carlos. «Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-independencia», *Histórica* 13, no. 1 (1989): 9-44.

Cook, Noble David. *The People of the Colca Valley: A Population Study*. Boulder: Westview Press, 1982.

__________. «La población de la parroquia de Yanahuara, 1738-1747: un modelo para el estudio de las parroquias coloniales peruanas». En *Collaguas I*., ed. Franklin Pease G.Y. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

Cooper, H. H. A. «A Short History of Peruvian Criminal Procedure and Institutions». *Revista de Derecho y Ciencias Políticas* 32 (1968): 215-67.

Cope, Douglas R. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.

Corrigan, Phillip y Derek Sayer. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Nueva York: Basil Blackwell, 1985.

Costa, Emília Viotti da. *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Costeloe, Michael P. *The Central Republic in Mexico, 1835-1846: Hombres de bien in the Age of Santa Ana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Crane, Elaine F. «Dependence in the Era of Independence: The Role of Women in a Republican Society». En *The American Revolution: Its Character and Limits*, ed. Jack P. Greene. Nueva York: New York University Press, 1987.

Curcio-Nagy, Linda A. «Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City». En *Rituals of Rule, Rituals of Resistance*, ed. de William H. Beezly, Cheryl English Martin y William E. French. Wilmington: Scholarly Resources, 1994.

Dancuart, P. Emilio. *Crónica parlamentaria del Perú*. Lima: Imprenta de la Revista, 1906-.

Davies, Keith A. *Landowners in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 1984.

Davis, Natalie Zemon. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford: Stanford University Press, 1975.

Desan, Suzanne. «Crowds, Community, and Ritual in the Work of E. P. Thompson and Natalie Davis». En *The New Cultural History*. Ed. Lynn Hunt. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1989.

Díaz, Arlene Julia. «*Ciudadanas* and *Padres de Familia*: Liberal Change, Gender, Law, and the Lower Classes in Caracas, Venezuela, 1786-1888». Tesis de Ph. D., University of Minnesota, 1997.

Díaz Rementería, Carlos J. *El cacique en el Virreinato del Perú: estudio histórico-jurídico*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1977.

Di Tella, Torcuato S. *National Popular Politics in Early Independent Mexico, 1820-1847*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.

Durand, Francisco. «Movimientos sociales urbanos y problema regional (Arequipa 1967-1973)». *Allpanchis* 12, no. 13 (1979): 79-108.

Echegaray Correa, Ismael R. *La Cámara de Diputados y las constituyentes del Perú*. Lima: Imprenta del Ministerio de Hacienda y Comercio, 1965.

Escalante Gonzalbo, Fernando. *Ciudadanos imaginarios*. México D. F.: El Colegio de México, 1992.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. «Modernismo, estética, música y fiesta: elites y cambio de actitud frente a la cultura popular, Perú 1750-1850». En *Tradición y modernidad en los Andes*, ed. Henrique Urbano. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1992.

________. «La plebe ilustrada: el pueblo en las fronteras de la razón». En *Entre la retórica y la insurgencia*, ed. Charles Walker. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1996.

Felstiner, Mary Lowenthal. «Kinship Politics in the Chilean Independence Movement». *Hispanic American Historical Review* 56, no. 1 (1976): 58-80.

Fernández Llerena, Raúl. *Los orígenes del movimiento obrero en Arequipa: el Partido Liberal y el primero de mayo de 1906*. Arequipa y Lima: Amauta y Tarea, 1984.

Ferrero, Raúl. *El liberalismo peruano*. Lima: Biblioteca de Escritores Peruanos, 1958.

Fisher, John R. *Government and Society in Colonial Peru: The Intendant System, 1784-1814*. Londres: The Athlone Press, 1970.

________. «Royalism, Regionalism, and Rebellion in Colonial Peru, 1808-1815». *Hispanic American Historical Review* 59, no. 2 (1979): 232-57.

Flores Galindo, Alberto. *Arequipa y el sur andino, siglos XVIII-XX*. Lima: Editorial Horizonte, 1977.

________. *Aristocracia y plebe: Lima, 1760-1830*. Lima: Mosca Azul Editores, 1984.

________. *Buscando un inca*. Lima: Editorial Horizonte, 1988.

________, ed. *Independencia y revolución*. 2 vols. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1987.

________, ed. *Túpac Amaru II: 1780 - antología*. Lima: Retablo de Papel, 1976.

Flores Galindo, Alberto; Orlando Plaza; y Teresa Oré. «Oligarquía y capital comercial en el sur peruano (1870-1930)». *Debates en Sociología* 3 (1978): 53-75.

Fraser, Nancy. «Rethinking the Public Sphere: Models and Boundaries». En *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press, 1992.

Galdos Rodríguez, Guillermo. *Comunidades prehispánicas de Arequipa*. Arequipa: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1987.

________. *La rebelión de los pasquines*. Arequipa: Editorial Universitaria, 1967.

Gallagher, Mary. «Imperial Reform and the Struggle for Regional Self-Determination: Bishops, Intendants and Creole Elites in Arequipa, Peru (1784-1816)». Tesis de Ph. D., City University of New York, 1978.

Garavito Amézaga, Hugo. *El Perú liberal: partidos e ideas de la Ilustración a la República Aristocrática*. Lima: Ediciones El Virrey, 1989.

García Jordán, Pilar. «La Iglesia peruana ante la formación del estado moderno (1821-1862)». *Histórica* 10, no. 1 (1986): 19-43.

_________. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1991.

_________. «¿Poder eclesiástico frente a poder civil? Algunas reflexiones sobre la Iglesia peruana ante la formación del estado moderno, 1808-1860». *Boletín Americanista* 26, no. 34 (1984): 45-74.

Garrioch, David. *Neighborhood and Community in Paris, 1740-1790*. Londres: Cambridge University Press, 1986.

Gatrell, V. A. C. y T. B. Hadden. «Criminal Statistics and Their Interpretation». En *Nineteenth-Century Society: Essays on the Use of Quantitative Methods for the Study of Social Data*, ed. E. A. Wrigley. Londres: Cambridge University Press, 1972.

Gleason, Daniel M. «Ideological Cleavages in Early Republican Peru, 1821-1872». Tesis de Ph. D., University of Notre Dame, 1974.

Góngora, Mario. «Urban Stratification in Colonial Chile». *Hispanic American Historical Review* 55, no. 3 (1975): 421-48.

Gootenberg, Paul. «Beleaguered Liberals: The Failed First Generation of Free Traders in Peru». En *Guiding the Invisible Hand: Economic Liberalism and the State in Latin American History*, ed. de Joseph L. Love y Nils Jacobsen. Nueva York: Praeger, 1988.

_________. *Between Silver and Guano: Commercial Policy and the State in Postindependence Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

_________. *Imagining Development: Economic Ideas in Peru's «Fictitious Prosperity» of Guano, 1840-1880*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1993.

_________. «North-South: Trade Policy, Regionalisms and Caudillismo in Post-Independence Peru». *Journal of Latin American Studies* 23, no. 2 (1991): 273-308.

_________. «Population and Ethnicity in Early Republican Peru: Some Revisions». *Latin American Research Review* 26, no. 3 (1991): 109-57.

_________. «Social Origins of Protectionism and Free Trade in Nineteenth-Century Lima». *Journal of Latin American Studies* 14, no. 2 (1982): 329-58.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Ed. y trad. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith. Nueva York: International Publishers, 1971.

Grieshaber, Erwin. «Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia: A Regional Comparison». *Journal of Latin American Studies* 12, no. 2 (1980): 223-69.

Guardino, Peter. «Identity and Nationalism in Mexico: Guerrero 1780-1840». *Journal of Historical Sociology* 7, no. 3 (1994): 314-42.

_________. *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Guardino, Peter y Charles Walker. «The State, Society, and Politics in Peru and Mexico in the Late Colonial and Early Republican Periods». *Latin American Perspectives* 19, no. 2 (1992): 10-43.

Guillamón Álvarez, Javier. *Honor y honra en la España del siglo XVIII*. Madrid: Departamento de Historia Moderna, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense, 1981.

Gundersen, Joan R. «Independence, Citizenship, and the American Revolution». *Signs* 13, no. 1 (1987): 59-77.

Gutiérrez, Ramón A. «Honor Ideology, Marriage Negotiation, and Class-Gender Domination in New Mexico, 1690-1846». *Latin American Perspectives* 12, no. 1 (1985): 81-104.

_________. *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Trad. Thomas Burger. Cambridge: The MIT Press, 1989.

Haitin, Marcel Manuel. «Late Colonial Lima: Economy and Society in an Era of Reform and Revolution». Tesis de Ph. D., University of California en Berkeley, 1983.

Hamnett, Brian R. «Dye Production, Food Supply, and the Laboring Population of Oaxaca, 1750-1820». *Hispanic American Historical Review* 51, no. 1 (1971): 51-78.

Haslip, Gabriel James. «Crime and the Administration of Justice in Colonial Mexico City, 1696-1810». Tesis de Ph. D., Columbia University, 1980.

Hoberman, Louisa Schell y Susan Migden Socolow, eds. *Cities and Societies in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.

Holloway, Thomas H. *Policing Rio de Janeiro: Repression and Resistance in a Nineteenth-Century City*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Hünefeldt, Christine. «Circulación y estructura tributaria: Puno 1840-1890». En *Poder y violencia en los Andes*, ed. Henrique Urbano. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1991.

_________. *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república, 1800-1830*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, BAS 9, 1982.

_________. *Paying the Price of Freedom: Family and Labor Among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1994.

Hunt, Lynn. *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1992.

Jackson, Robert H. «Race/Caste and the Creation and Meaning of Identity in Colonial Spanish America». *Revista de Indias* 55, no. 203 (1995): 149-73.

Jacobsen, Nils. «Free Trade, Regional Elites, and the Internal Market in Southern Peru, 1895-1932». En *Guiding the Invisible Hand: Economic Liberalism and the State in Latin American History*, ed. de Joseph L. Love y Nils Jacobsen. Nueva York: Praeger, 1988.

_________. *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. Berkeley: University of California Press, 1993.

_________. «Taxation in Early Republican Peru, 1821-1851: Policy Making Between Reform and Tradition». En *América Latina en la época de Simón Bolívar*, ed. Reinhard Liehr. Berlín: Colloquium Verlag, 1989.

Johnson, Lyman L. «Dangerous Words, Provocative Gestures, and Violent Acts: The Disputed Hierarchies of Plebeian Life in Colonial Buenos Aires». En *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, ed. de Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.

_________. «Manumission in Colonial Buenos Aires». *Hispanic American Historical Review* 59, no. 2 (1979): 258-79.

Johnson, Lyman L. y Sonya Lipsett-Rivera, eds. *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.

Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press, 1994.

Karasch, Mary C. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Kerber, Linda K. *Women of the Republic: Intellect and Ideology In Revolutionary America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

Kittleson, Roger. «'Ideas Triumph Only After Great Contests of Sorrows': Popular Classes and Political Ideas in Porto Alegre, Brazil, 1889-1893». En *Liberals, Politics, and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America*, ed. de Vincent C. Peloso y Barbara A. Tenenbaum. Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1996.

Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.

________. «Los partidos católicos en el Perú». *Histórica* 7, no. 2 (1983): 157-78.

Klarén, Peter F. *Modernization, Dislocation and Aprismo: Origins of the Peruvian Aprista Party, 1870-1932*. Austin: University of Texas Press, 1973.

Kristal, Efraín. *The Andes Viewed from the City: Literary and Political Discourse on the Indian in Peru, 1848-1930*. Nueva York: P. Lang, 1987.

Krüggeler, Thomas. «Unreliable Drunkards or Honorable Citizens? Artisans in Search of Their Place in the Cusco Society (1825-1930)». Tesis de Ph. D., University of Illinois en Urbana-Champaign, 1993.

Kubler, George. *The Indian Caste of Peru, 1795-1940*. Washington D. C.: U. S. Government Printing Office, 1952.

Ladd, Doris M. *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1826*. Austin: Institute of Latin American Studies at the University of Texas Press, 1976.

Landes, Joan B. *Women and the Public Sphere in The Age of the French Revolution*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1988.

Larson, Brooke. *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Larson, Brooke y Olivia Harris, eds. *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press, 1995.

Lavrin, Asunción. *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

Lavrin, Asunción y Edith Couturier. «Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790». *Hispanic American Historical Review* 59, no. 2 (1979): 280-304.

Leonard, Irving. *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth-Century Persons, Places, and Practices*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959.

Levy, Darline Gay. «Women's Revolutionary Citizenship in Action, 1791: Setting the Boundaries». En *The French Revolution and the Meaning of Citizenship*, ed. de Reneé Waldinger, Philip Dawson e Isser Woloch. Westport, Coon.: Greenwood Press, 1993.

Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1989.

Lipsett-Rivera, Sonya. «A Slap in the Face of Honor: Social Transgression and Women in Late-Colonial Mexico». En *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, ed. de Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.

Lomnitz-Adler, Claudio. *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Lynch, John. *Caudillos in Spanish America, 1800-1850*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

________. *Latin American Revolutions, 1808-1826*. 2da ed. Nueva York: W. W. Norton, 1986.

________. *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. 2da ed. Nueva York: W. W. Norton, 1986.

Macera, Pablo. *Trabajos de historia*. 4 vols. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1977.

MacLachlan, Colin. *Criminal Justice in Eighteenth-Century Mexico: A Study of the Tribunal of the Acordada*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1974.

Málaga Medina, Alejandro. *Arequipa: estudios históricos*. 3 vols. Arequipa: Biblioteca Arequipa, 1981, 1985 y 1986.

Malamud, Carlos D. «El fin del comercio colonial: una compañía comercial gaditana del siglo XIX». En *Independencia y revolución*, ed. Flores Galindo. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1987.

________. «Relaciones familiares, comercio y guerra de Independencia (1808-1828), Los Goyeneche». Tesis de licenciatura, Universidad Complutense, Madrid, 1978.

Mallon, Florencia E. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

________. «Economic Liberalism: Where We Are and Where We Need to Go». En *Guiding the Invisible Hand: Economic Liberalism and the State in Latin American History*, ed. de Joseph L. Love y Nils Jacobsen. Nueva York: Praeger, 1988.

________. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995.

________. «Peasants and State Formation in Nineteenth-Century Mexico: Morelos, 1848-1858». *Political Power and Social Theory* 7 (1988): 1-54.

Mannarelli, María Emma. *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ediciones Flora Tristán, 1993.

Maravall, José Antonio. *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1979.

Martin, Cheryl English. *Governance and Society in Colonial Mexico: Chihuahua in the Eighteenth Century*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

________. «Haciendas and Villages in Late Colonial Morelos». *Hispanic American Historical Review* 62, no. 3 (1982): 407-28.

________. «Popular Speech and Social Order in Northern Mexico, 1650-1830». *Comparative Studies in Society and History* 32, no. 2 (1990): 305-24.

Martín Rodríguez, Jacinto. *El honor y la injuria en el fuero de Vizcaya*. Bilbao: La Diputación Provincial de Vizcaya, 1973.

Martínez, Santiago. *Alcaldes de Arequipa desde 1539 a 1946*. Arequipa, s. p. i., 1946.

Martínez-Alier, Verena. *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Londres: Cambridge University Press, 1974.

Masiello, Francine. *Between Civilization and Barbarism: Women, Nation, and Literary Culture in Modern Argentina*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

McAlister, Lyle N. «Social Structure and Social Change in New Spain». *Hispanic American Historical Review* 43, no. 3 (1963): 349-70.

McCaa, Robert. «Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-1790». *Hispanic American Historical Review* 64, no. 3 (1984): 477-501.

McCaa, Robert y Stuart B. Schwartz. «Measuring Marriage Patterns: Percentages, Cohen's Kappa, and Log-Linear Models». *Comparative Studies in Society and History* 25 (1983): 711-20.

McCaa, Robert; Stuart B. Schwartz; y Arturo Grubessich. «Race and Class in Colonial Latin America: A Critique». *Comparative Studies in Society and History* 21 (1979): 421-33.

McEvoy, Carmen E. «Estampillas y votos: el rol del correo político en una campaña electoral decimonónica». *Histórica* 18, no. 1 (1994): 95-134.

________. «The Republican Utopia: Ideals and Realities in the Formation of Peruvian Political Culture, 1871-1919». Tesis de Ph. D., University of California en San Diego, 1995.

________. *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana, 1871-1919*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

Méndez G., Cecilia. «Los campesinos, la independencia y la iniciación de la República. El caso de los iquichanos realistas». En *Poder y violencia en los Andes*, ed. Henrique Urbano. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1991.

________. «República sin indios: la comunidad imaginada del Perú». En *Tradición y modernidad en los Andes*, ed. Henrique Urbano. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1992.

Meranze, Michael. *Laboratories of Virtue: Punishment, Revolution, and Authority in Philadelphia, 1760-1835*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

Merino Arana, Rómulo. *Historia policial del Perú en la república*. Lima: Imprenta del Departamento de Prensa y Publicaciones de la Guardia Civil, 1966.

Merry, Sally Engle. «Rethinking Gossip and Scandal». En *Toward a General Theory of Social Control, Vol. 1: Fundamentals*, ed. Donald Black. Nueva York: Academic Press, 1984.

Milla Batres, Carlos. *Diccionario histórico y biográfico del Perú, siglos XV-XX*. Lima: Editorial Milla Batres, 1986.

Millones Santa Gadea, Luis. «Los ganados del señor: mecanismos de poder en las comunidades andinas, siglos XVIII y XIX». *América Indígena* 39, no. 1 (1979): 107-45.

Minchom, Martin. «The Making of a White Province: Demographic Movement and Ethnic Transformation in the South of the Audiencia de Quito, 1670-1830». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 12, no. 3-4 (1983): 23-39.

________. *The People of Quito, 1690-1810: Change and Unrest in the Underclass*. Boulder: Westview Press, 1994.

Mörner, Magnus. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown and Company, 1967.

Mosse, George L. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

Neira Avedaño, Máximo; Guillermo Galdos Rodríguez; Alejandro Málaga Medina; Eusebio Quiroz Paz Soldán; y Juan Guillermo Carpio Muñoz. *Historia general de Arequipa*. Arequipa: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1990.

Noéjovich, Héctor Omar. «Las relaciones del estado peruano con la población indígena en el siglo XIX a través de su legislación». *Histórica* 15, no. 1 (1991): 43-62.

Nugent, Daniel y Ana María Alonso. «Multiple Selective Traditions in Agrarian Reform and Agrarian Struggle: Popular Culture and State Formation in the Ejido of Namiquipa, Chihuahua». En *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, ed. de Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent. Durham: Duke University Press, 1994.

Nye, Robert A. *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

O'Phelan Godoy, Scarlett. *Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru*. Colonia: Böhlau Verlag, 1985.

Outram, Dorinda. «Le Langage mâle de la vertu: Women and the Discourse of the French Revolution». En *The Social History of Language*, ed. de Peter Burke y Roy Porter. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Pareja Paz Soldán, José. *José Gregorio Paz Soldán: diplomático y jurista*. Lima: Ediciones Peruanas, 1964.

Parkerson, Phillip T. *Andrés de Santa Cruz y la Confederación Perú-Boliviana, 1835-1839*. La Paz: Librería Editorial Juventud, 1984.

Pease G. Y., Franklin, ed. *Collaguas I*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1977.

Peloso, Vincent C. «Liberals, Electoral Reform, and the Popular Vote in Mid-Nineteenth-Century Peru». En *Liberals, Politics and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America*, ed. de Vincent C. Peloso y Barbara A. Tenenbaum. Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1996.

Peralta Ruiz, Víctor. *En pos del tributo en el Cusco rural 1826-1854*. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1991.

Peralta Vásquez, Ántero. *La faz oculta de Arequipa*. Arequipa: Coop. Ed. Universitaria, 1977.

Peristiany, J. G., ed. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Phelan, John Leddy. *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

Pitt-Rivers, Julian. *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex*. Nueva York: Cambridge University Press, 1977.

________. «Honour and Social Status». En *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ed. J. G. Peristiany. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

________. *The People of the Sierra*. 2da ed. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Platt, Tristan. *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

________. «Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgen: Andean Conceptions of the *Patria* in Nineteenth-Century Potosí». *Journal of Latin American Studies* 25 (1993): 159-85.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Ponce, Fernando. «Social Structure of Arequipa, 1840-1879». Tesis de Ph. D., University of Texas en Austin, 1980.

Potofsky, Allan. «Work and Citizenship: Crafting Images of Revolutionary Builders, 1789-1791». En *The French Revolution and the Meaning of Citizenship*, ed. de Renée Waldinger, Philip Dawson e Isser Woloch. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1993.

Powers, Karen Vieira. «The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intra-ecclesiastical Struggles and the Politics of Migration». *Hispanic American Historical Review* 75, no. 1 (1995): 31-56.

Quiroz, Alfonso W. *La deuda defraudada: consolidación de 1850 y dominio económico en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1987.

________. «Estructura económica y desarrollos regionales de la clase dominante, 1821-1850». En *Independencia y revolución*, ed. Alberto Flores Galindo. Vol. 2. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1987.

Quiroz Chueca, Francisco. *La protesta de los artesanos: Lima-Callao, 1858*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1988.

Quiroz Paz Soldán, Eusebio. «La intendencia de Arequipa: organización y problemas económicos». *Histórica* 8, no. 2 (1984): 151-75.

________. «La rebelión de 1780 en Arequipa: reflexiones para una interpretación». En *La Revolución de los Túpac Amaru: Antología*, ed. Luis Durand Flórez. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru, 1981.

Remy, María Isabel. «La sociedad local al inicio de la República: Cusco, 1824-1850». *Revista Andina* 6, no. 2 (1988): 451-84.

Rénique, José Luis. «Los descentralistas arequipeños en la crisis del año 30». *Allpanchis* 12 (1979): 51-78.

Rodgers, Daniel T. «Republicanism: The Career of a Concept». *The Journal of American History* 79, no. 1 (1992): 11-38.

Romero, L. A. *La sociedad de la igualdad: los artesanos de Santiago de Chile y sus primeras experiencias políticas, 1820-1851*. Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella, 1978.

Roseberry, William. «Hegemony and the Language of Contention». En *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, ed. de Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent. Durham: Duke University Press, 1994.

Rothman, David J. *The Discovery of the Asylum: Social Order and Disorder in the New Republic*. Boston: Little Brown, 1971.

Ryan, Mary P. «Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America». En *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press, 1992.

__________. *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

Sabean, David Warren. *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*. Londres: Cambridge University Press, 1984.

Safford, Frank. «Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870». *Hispanic American Historical Review* 71, no. 1 (1991): 1-33.

Saignes, Thierry. «Indian Migration and Social Change in Seventeenth-Century Charcas». En *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes*, ed. de Brooke Larson y Olivia Harris. Durham: Duke University Press, 1995.

Sala i Vila, Núria. «Gobierno colonial, Iglesia y poder en Perú: 1784-1814». *Revista Andina* 11, no. 1 (1993): 133-61.

__________. *Y se armó el tole tole: tributo indígena y movimientos sociales en el Virreinato del Perú, 1790-1814*. Huamanga: IER José María Arguedas, 1996.

Sánchez-Albornoz, Nicolás. *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

__________. «Migración urbana y trabajo: los indios de Arequipa, 1571-1645». En *De historia e historiadores: homenaje a José Luis Romero*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores, 1982.

Sayer, Derek. «Everyday Forms of State Formation: Some Dissident remarks on 'Hegemony'». En *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, ed. de Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent. Durham: Duke University Press, 1994.

Scarano, Francisco A. «The Jíbaro Masquerade and the Subaltern Politics of Creole Identity Formation in Puerto Rico, 1745-1823». *American Historical Review* 101, no. 5 (1996): 1398-1431.

Scardaville, Michael C. «Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City». *Hispanic American Historical Review* 60, no. 4 (1980): 643-71.

__________. «Crime and the Urban Poor: Mexico City in the Late Colonial Period». Tesis de Ph. D., University of Florida, 1977.

__________. «(Hapsburg) Law and (Bourbon) Order: State Authority, Popular Unrest, and the Criminal Justice System in Bourbon Mexico City». *The Americas* 50, no. 4 (1994): 501-25.

Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

Scott, Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*. Nueva York: Columbia University Press, 1988.

Seed, Patricia. «Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753». *Hispanic American Historical Review* 62, no. 4 (1982): 569-606.

__________. *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Seed, Patricia y Philip F. Rust. «Across the Pages with Estate and Class». *Comparative Studies in Society and History* 25 (1983): 721-24.

_________. «Estate and Class in Colonial Oaxaca Revisited». *Comparative Studies in Society and History* 25 (1983): 703-10.

Sewell, William. «*Le Citoyen/la citoyenee*: Activity, Passivity, and the Revolutionary Concept of Citizenship». En *The Political Culture of the French Revolution*, ed. Colin Lucas. Londres: Pergamon Press, 1988.

Smith, Jay M. «Honour, Royal Service, and the Cultural Origins of the French Revolution: Interpreting the Language of Army Reform, 1750-1788». *French History* 9, no. 3 (1995): 294-314.

Socolow, Susan M. «Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810». En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, ed. Asunción Lavrin. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1989.

Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1991.

Sowell, David. *The Early Colombian Labor Movement: Artisans and Politics in Bogotá, 1832-1919*. Filadelfia: Temple University Press, 1992.

_________. «'La teoría i la realidad': The Democratic Society of Artisans of Bogotá, 1847-1854". *Hispanic American Historical Review* 67, no. 4 (1987): 611-30.

Spalding, Karen. *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984.

_________. «*Kurakas* and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society». *Hispanic American Historical Review* 53, no. 4 (1973): 581-99.

Spurling, Geoffrey. «Honor, Sexuality, and the Colonial Church: The Sins of Dr. González, Cathedral Canon». En *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, ed. de Lyman L. Jonson y Sonya Lipsett-Rivera. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.

Stansell, Christine. *City of Women: Sex and Class in New York, 1789-1860*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1987.

Stern, Steve J. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.

_________, ed. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

_________. *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.

Stevens, Donald. *Origins of Instability in Early Republican Mexico*. Durham: Duke University Press, 1991.

Szuchman, Mark D. *The Middle Period in Latin America: Values and Attitudes in the Seventeenth-Nineteenth Centuries*. Boulder: Lynne Rienner, 1989.

_________. *Order, Family, and Community in Buenos Aires, 1810-1860*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Tandeter, Enrique; Vilma Milletich; María Ollier; y Beatriz Ruibal. «Indians in Late Colonial Markets: Sources and Numbers». En *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes*, ed. de Brooke Larson y Olivia Harris. Durham: Duke University Press, 1995.

Taylor, William. *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Stanford University Press, 1979.

Thurner, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press, 1997.

Tibesar, Antonine. «The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II». *The Americas* 26, no. 4 (1970): 349-75.

Tord, Luis Enrique. *Arequipa artística y monumental*. Lima: Banco del Sur del Perú, 1987.

Trazegnies, Fernando de. *La idea de derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

Twinam, Ann. «Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America». En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, ed. Asunción Lavrin. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1989.

________. *Miners, Merchants, and Farmers in Colonial Colombia*. Austin: University of Texas Press, 1982.

________. «The Negotiation of Honor: Elites, Sexuality, and Illegitimacy in Eighteenth-Century Spanish America». En *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, ed. de Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.

Urbano, Henrique, ed. *Modernidad en los Andes*. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1992.

________. *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1991.

Uribe, J. Jaramillo. «Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2, no. 3 (1965): 21-48.

Uribe, Victor M. «The Lawyers and New Granada's Late Colonial State». *Journal of Latin American Studies* 21, no. 3 (1995): 517-50.

Van Deusen, Nancy Elena. *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*. Stanford: Stanford University Press, 2001

________. «*Recogimiento* for Women and Girls in Colonial Lima: An Institutional and Cultural Practice». Tesis de Ph. D., University of Illinois en Urbana-Champaign, 1995.

Van Young, Eric. «Recent Anglophone Scholarship on Mexico and Central America in the Age of Revolution». *Hispanic American Historical Review* 65, no. 4 (1985): 725-44.

Vanderwood, Paul. «Region and Rebellion: The Case of Papigochic». En *Mexico's Regions: Comparative History and Development*, ed. Eric Van Young. San Diego: Center for U. S.-Mexican Studies, University of California en San Diego, 1992.

Vickery, Amanda. «Golden Age to Separate Spheres?: A Review of the Categories and Chronology of English Women's History». *Historical Journal* 36, no. 2 (1993): 383-414.

Villegas Romero, Arturo. *Un decenio de la historia de Arequipa, 1830-1840*. Arequipa: Fundación Gloria, 1985.

Villena, Francisco. «La sociedad arequipeña y el Partido Liberal, 1885-1920». *Análisis* 8-9 (1979): 82-108.

Viqueira Albán, Juan Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Voekel, Pamela. «Peeing on the Palace: Bodily Resistance to Bourbon Reforms in Mexico City». *Journal of Historical Sociology* 5, no. 2 (1992): 183-208.

Vollmer, Günter. *Bevölkerungspolitik und Bevölkerungsstruktur im Vizekönigreich Peru zu Ende der Kolonialzeit, 1741-1821*. Bad Homburg: Gehlen 1967.

Wade, Peter. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Londres y Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Waldron, Kathy. «The Sinners and the Bishop in Colonial Venezuela: The *Visita* of Bishop Mariano Martí, 1771-1784». En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, ed. Asunción Lavrin. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1989.

Walker, Charles. «Los indios en la transición de colonia a república: ¿base social de la modernización política?» En *Tradición y modernidad en los Andes*, ed. Henrique Urbano. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1992.

________. «Peasants, Caudillos, and the State in Peru: Cusco in the Transition from Colony to Republic, 1780-1840». Tesis de Ph. D., University of Chicago, 1992.

________. «Rhetorical Power: Early Republican Discourse on the Indians in Cusco». Ponencia presentada en la Conference on Latin American History durante la Annual Convention of the American Historical Association, 1991.

________. «Voces discordantes: discursos alternativos sobre el indio a fines de la colonia». En *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, ed. Charles Walker. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1996.

________. *De Túpac Amaru a Gamarra: Cusco y la formación del Perú republicano*. Cuzco: CERA «Bartolomé de Las Casas», 1999.

Warren, Richard. «Elections and Popular Political Participation in Mexico, 1808-1836». En *Liberals, Politics, and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America*, ed. de Vincent C. Peloso y Barbara A. Tenenbaum. Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1996.

________. «Vagrancy and Political Order in Nineteenth-Century Mexico». Ponencia presentada en la Annual Convention of the American Historical Association, 1994.

________. *Vagrants and Citizens: Politics and the Masses in Mexico City from Colony to Republic*. Wilmington: Scholarly Resources, 2001.

Wibel, John Frederick. «The Evolution of a Regional Community within Spanish Empire and Peruvian Nation: Arequipa, 1780-1845». Tesis de Ph. D., University of Stanford, 1975.

Wightman, Ann M. *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570-1720*. Durham: Duke University Press, 1990.

Wilentz, Sean. *Chants Democratic: New York City and the Rise of the American Working Class, 1788-1850*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Wu, Celia. «The Population of the City of Querétaro in 1791». *Journal of Latin American Studies* 16, no. 2 (1984): 277-307.

Wyatt-Brown, Bertram. *Honor and Violence in the Old South*. Nueva York: Oxford University Press, 1986.

Zulawski, Ann. *They Eat from Their Labor: Work and Social Change in Colonial Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1994.